

Санкт-Петербургский государственный университет
Институт философии
Кафедра истории философии

ГОСУДАРСТВО КАК СРЕДОТОЧИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ В УЧЕНИЯХ ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ

Выпускная квалификационная работа
соискателя на степень магистра
Бойко Виктории Юрьевны

Научный руководитель: д. филос. н.,
доц. **Муравьёв А. Н.**

Рецензент: **Воскресенский А. А.**

Санкт-Петербург
2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3-12
1. Методологическое основание теорий государства Платона и Аристотеля.....	13-25
2. Война и мир как проблемы разумного законодательства.....	26-50
3. Политика как этическая проблема с точки зрения меры и сущности.....	51-79
4. Искусство и политика как отношение целого	
4.1. Об искусстве как о методе работы с представлением.....	80-111
4.2.О месте искусства и политики в человеческой жизни.....	111-123
Заключение.....	124-127
Библиографический список.....	128-129

Введение

Актуальность исследования и состояние проблемы. Поскольку тема работы требует обращения к древнему этапу исторического развития философской мысли, постольку по своему материалу предлагаемая работа является историко-философской. С этой стороны даже учебное исследование не может быть произвольной, пустой игрой мысли. Его автор не может *безумствовать* по той причине, что безумие есть отрицание, раздирающее единое – в данном случае, единое государство как средоточие человеческой жизни. Вместе с тем, отрицание содержится в предлагаемой работе как необходимый момент, ибо мысль как то, что разрешает противоречие исторического, всегда свободна.

Главной проблемой работы, несмотря на ее название, является *метод*, так как говорить о средоточии, или о единстве без метода вообще невозможно. Осознание этого при обращении к Платону ведет к Аристотелю, вслед за Платоном проделавшему на почве Эллады гигантскую работу мысли на пути к *духу* как сущности человека и человеческой жизни, который, правда, в древней греческой философии ещё не выступил как дух.

Проведенное исследование показывает, что нет никакого самостоятельно существующего феномена *политического*¹, как о нём высказывается, например, Ж. Рансьер. Все те *опыты безумия*², в которых пытается разобраться М. Фуко, и всё то множество отношений власти и подчинения, выстраиваемое этим исследователем, является лишь созданием паутины отношений, из которой сам Фуко, к сожалению, так и не выбрался, умерев, как известно, от СПИДа (надо думать, от неразрешённости им противоречия отношений между полами). Тот же принцип самостоятельности власти, а так же абсолютизации политической борьбы выступает и у Ф. Ницше. Так, в статье М. Фуко «Ницше, генеалогия,

¹ Рансьер Ж. На краю политического / Пер. с франц. Б. М. Скуратова. – М.: Праксис, 2006. С. 99.

² Фуко М. История безумия в классическую эпоху – СПб.: Университетская книга. 1997. С. 124-147.

история», где обстоятельно изложены взгляды Ницше как в целом, так и по вопросу господства и подчинения, находим: «Одни люди господствуют над другими, и так рождается дифференциация ценностей; одни классы господствуют над другими — и так рождается идея свободы»³. Нельзя не заметить, что Ницше абсолютизирует политическую власть и борьбу, а так же случайность в истории потому, что у него отсутствует дальнейшее развитие мысли по этому вопросу. Говоря иначе, в ницшевской позиции отсутствует спекулятивный момент, но происходит всё более усугубляющееся повторение одной и той же мысли о борьбе, игре и господстве, якобы лежащих в основе не только человеческой жизни.

В чём же причина такой абсолютизации безумия? Причина этого, на мой взгляд, лежит (если при ответе на этот вопрос сконцентрироваться на вопросах политики) в погружённости в политический дискурс современности, в опиумной поглощённости политическими отношениями, в недостатке фундаментального воспитания философией и усвоения принципа «царского ткачества», имеющего целью заботу не о себе, а, говоря словами Платона, *о совершенстве*⁴.

Поэтому ровно настолько же, насколько необходима логика философии, необходима и логика образования. Это было ясно Платону, который одним из первых осознал невозможность действительной власти без блага как ее разумного начала и результата. Это было ясно и Аристотелю. Иначе он не стал бы вести речь о субстанциальных формах правлениях и об «элементах государства». О каких элементах можно вести разговор без целого этих элементов, без их сущности?

Та же логика, о необходимости которой идёт речь, прокладывает себе путь в немецкой классической философии, которая так же включена в предлагаемую работу потому, что необходимость в истории философии при

³ М.Фуко. Ницше, генеалогия и история // Философия эпохи постмодерна: Сборник переводов и рефератов. — Мн.: Изд. ООО «Красико-принт», 1996. С. 85

⁴ Платон. Политик // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 88

всем различиям древней и этой философии есть одна и та же исторически развивающаяся необходимость. Однако указание на необходимость, пусть она одна и та же, является не вполне достаточным. Есть ещё один пункт, который указывает на внутреннее единство древнегреческой и немецкой классической философии. И этот пункт следующий: «Непосредственное знание, таким образом, всегда опосредствовано, – говорит Гегель в своих «Лекциях по истории философии», – и философия только и делает, что заставляет осознать это, – только и делает, что обнаруживает опосредствование, которое по существу уже содержится в предмете её рассмотрения»⁵. Вообще говоря, такова характеристика любой философии, если она, конечно, действительно есть философия, а не лишь мнит себя таковой. Именно в этом пункте философия Платона, Аристотеля, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля есть единая философия. Другой вопрос, какие моменты разрабатывались теми или иными мыслителями, что требовало от них время и какие задачи ставила перед ними эпоха – всё это предмет, требующий особого исследования. Но если коротко сказать о ее различии с древней философией, то немецкая классическая философия – есть философия не в себе разумного, а рассудочного времени, становящегося для себя разумным. Это, конечно, не философия рассудка, но философия, для начала которой должен был выступить рассудок как таковой. Недаром в кантовской таблице из «Критики способности суждения» он присутствует в качестве одной из способностей души. Помимо рассудка должна была выступить и чувственность, и даже разум, у Канта, правда, еще пребывающий – да не прозвучит сказанное слишком грубо – в качестве некоторого недоразумения (другими словами, Кант пытается подойти к нему с разных сторон, поэтому даёт ему лишь рассудочные определения, хотя и истинные).

К сказанному необходимо добавить несколько слов о Гегеле. Гегелевская философия есть совершенно новая, или новейшая философия,

⁵ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Книга третья. Издание второе, стереотипное. Публикуются по изданию: Гегель. Сочинения. Т. XI. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. С. 472.

освоение результатов которой вместе с достижениями предшествующей ему истории философии, а также опыта мировой культуры и культуры нашего народа всё больше осознаётся современными отечественными мыслителями в качестве первостепенной задачи мысли. И чем в большей степени она, эта задача, будет осознана и работа по её решению будет проделана, тем в большей степени предмет и дело политики будет осознаваться предметом и делом науки, поскольку действительная политика есть не только искусство, но и наука, обретающая свое законное место в научном знании. Это «обретение места» в более научной по сравнению с Платоном форме, мы находим у Аристотеля, а в немецкой классике в ярко выраженной форме – у Фихте и Гегеля.

Что же касается логики образования, то оно напрямую связано с воспитанием, которое совершенно естественным образом зарождается именно у греков: где начинается философия, там дает первые ростки и истинное воспитание. Где определяется *начало* и *становление* этого начала; там, где сущность определяется в категориях отношений, там становится необходимым и оформление этих отношений, отчего у Аристотеля и появляется первоформа, или форма форм. Воспитание есть выражение этого процесса не на языке логики, а на языке представления, хотя по сути речь идёт об одном и том же – о *понятии*.

Итак, нашей современной отечественной мыслью осознаётся потребность в постановке вопроса о логическом, или спекулятивном методе и его роли в философском определении понятия права и государства. Этот вопрос, в частности, рассматривается в монографии В. В. Макарова «Развитие понятия свободы в философской традиции». Он справедливо утверждает, что сознание в опыте «имеет дело в лучшем случае с различием и разностью»⁶. «Право и свободу как нечто в себе бесконечное и субстанциональное, – продолжает Макаров, – на почве опыта и позитивного

⁶ Макаров В. В. Развитие понятия свободы в философской традиции / В. В. Макаров; под ред. Ю. И. Ефимова. – СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2008. С. 20

знания найти невозможно, хотя эти предметы и принадлежат области сознания»⁷. Сознавая, что произвольно предпослать это единство невозможно, он в предисловии к своей монографии указывает: «С помощью историко-феноменологического введения, которое является содержанием первой главы, автор намерен подойти к пониманию спекулятивной точки зрения на предмет философии в единстве его формы и содержания»⁸. Макаров совершенно справедливо указывает на потребность выразить отношение «двух конкретных сфер – государства и гражданского общества»⁹. Выразить их можно только в истине, отчего он и напирает на не совсем ещё открывшееся для него, но уже присутствующее в его мысли «спекулятивное учение о нравственности»¹⁰. Для настоящего исследования в работе Макарова особенно важно то, что «историко-феноменологическое введение» естественным образом потребовало от него обнаружения тех истинных моментов, которые имеются в учениях Платона, Аристотеля, Канта и Фихте.

Если вновь обратиться к современным западным исследователям, то сознание острой необходимости в реформе современного образования и воспитания присутствует у выдающегося немецкого филолога Вернера Йегера. Первая книга его знаменитой «Пайдейи» начинается со слов: «Воспитание как функция человеческого сообщества – нечто столь общее и необходимое по природе, что самоочевидность этого факта для тех, кто является субъектом или объектом этого процесса, долгое время почти не осознаётся и лишь сравнительно поздно оставляет следы в литературной традиции»¹¹. Несмотря на то, что о воспитании Йегер высказывается *как о функции* (в то время как оно есть не функция, а основа и сердцевина жизни), в постановке цели своего исследования и в самом *нафосе* этой цели он

⁷ Там же. С. 20

⁸ Там же. С. 5

⁹ Там же. С. 5

¹⁰ Там же. С. 5

¹¹ Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Том 1. Перевод с немецкого А. И. Любжина М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. С. 29

действительно прав. Настаивая на необходимости исследовать «интеллектуальную и духовную сущность эллинизма, понять непреходящий воспитательный феномен античности и тот направляющий импульс, который греки придали всему историческому развитию»¹², он тем самым выражает назревшую потребность нашего времени в подлинном приобщении к вечности.

Эта назревшая потребность особенно чувствуется на нашей почве, в современной России (с учётом, с одной стороны, усталости от бесконечных реформ образования и, с другой, способности русского народа усвоить всё то истинное, созданное человечеством на протяжении его истории). Главным образом, необходимо освоить результаты истории философской мысли, что, безусловно, реально, если воспитать любовь и интерес к предмету философии, подходя к делу разумно, последовательно, систематически, с полной отдачей и, главное, разумно разрешая противоречие между индивидуальным волеизъявлением и всеобщим делом. А. Н. Муравьёв в монографии «Философия и опыт» пишет о необходимости «завершить начатое Гегелем снятие исторической формы развития философии в логической форме философской науки, всеобщее содержание которой только и может стать основанием и результатом всего процесса образования и воспитания действительной нации»¹³.

В связи с проблемами образования представляет интерес искренний опыт мысли современного российского поэта, эссеиста и литературного критика А. Г. Машевского. В своей книге «В поисках реальности» он, размышляя о состоянии современного общества и осуществляя, таким образом, опыт мышления, хотя и не научный, но обогащённый освоением культурного наследия человечества и связью с культурным контекстом современности, справедливо замечает: «В культуре человек обретает смыслы, необходимые ему не менее, чем хлеб насущный, потому что

¹² См. там же. С. 27

¹³ Муравьёв А. Н. Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры. – СПб.: Наука, 2015. С. 183.

(психологи не знают) нормальный индивид не может выдержать немотивированного существования»¹⁴. Вопрос о смысле человеческой жизни Машевский увязывает с потребностью современности в *более глубоком понимании прошлого*: «Постмодернизм сделал большое дело, уравнив в правах различные культуры и художественные системы <...>, указав на относительность и иллюзорность критерия новизны. Ошибка была лишь в выводах. Из факта, что «ничто не ново под луной» следует вовсе не «конец истории», а более глубокое понимание прошлого – как актуального, живого прошлого»¹⁵. Со взглядом на образование связан и взгляд писателя, обнажающий язву современной политической системы: «Как же может существовать достаточно долго подобная безумная система так называемой демократии? – задаётся вопросом Машевский. – За счёт двух факторов. Во-первых, по причине специфического устройства западного современного общества, когда опорой стабильности выступает средний класс, всё же относительно цивилизованный. И, во вторых, и главным образом – за счёт предвыборных технологий, обеспечивающих беспримысленную игру в голосование при фактическом замещении всех государственных должностей выдвиженцами промышленно-финансовых элит»¹⁶. Одну из своих заметок Машевский заканчивает следующим пассажем: «Вот они-то у нас и правят. Но, Боже мой, насколько эти господа в культурном отношении темны!»¹⁷.

Цель, задачи и структура работы. Первая глава посвящена раскрытию единства методологического основания теорий государства Платона и Аристотеля, поскольку метод, как уже говорилось, является ключевой, или целевой проблемой этого диссертационного исследования. Во второй главе поднимается вопрос о войне и мире как проблемах разумного законодательства. Потребность в сосредоточении внимания на этой теме вызвана не только её всеобщей значимостью, но и тематической

¹⁴ Машевский А. Г. В поисках реальности. – СПб.: ООО «Издательско-полиграфическая компания «КОСТА», 2008. С. 8

¹⁵ Там же. С. 37

¹⁶ Там же. С. 273

¹⁷ Там же. С. 273

потребностью данного исследования, поскольку говорить в нем о государстве вне проблемы войны и мира попросту не полно. Почему? Потому что любое средоточие не есть изолированное средоточие, так же, как и любая система, если она *разумна*, не может быть тотально замкнутой. Отсюда и возникает проблема соприкосновения одного государства с другим, что обнаруживает всю трудность вопроса *единства*. Кроме того, вопрос войны и мира есть не только политический, но и общечеловеческий вопрос. Он происходит из той же исторически развивающейся необходимости, отчего его исследование оказывается столь же неизбежным, сколь неизбежна трагичность, составляющая неотъемлемую черту истории.

Третья глава посвящена логическому исследованию проблемы соотношения политики и этики. С одной стороны, эта проблематика естественным образом проистекает из учения Платона, рассмотревшего единство и различие блага и власти. С другой стороны, она связана с учением Аристотеля, поскольку он рассматривает не менее важные вопросы – каким образом политика есть наука, каким образом этика есть наука и, главное, каково отношение между философией и политикой, между философией и этикой. Именно по этой причине в третьей главе столь остро стоит вопрос не только о политике и этике, но также о мере и сущности, так как речь в ней идёт именно о философском и, значит, логическом осмыслении указанного предмета.

Четвертая глава органически связана с целым работы, однако в ней есть существенная особенность – работа *с представлением*. Эта особенность существенна потому, что от преодоления непосредственного единства сознания с предметом, от преодоления этого поэтического, мифологического единства зависит начало философии. При всей безусловности ее подлинного начала этот шаг, совершающийся до него, необходимо совершить ради рождения мысли, то есть начала безусловного, а не обусловленного. Необходимо преодолеть точку зрения рефлексии, что в поэзии не до конца свершается в силу её единства с предметом в созерцании, в силу её

замкнутости в представлении при колоссальном желании вырваться из этой замкнутости. Разрешение этого противоречия в чистой мысли есть подлинное освобождение, в то время как в поэзии чувственное не просто налагает оковы на мысль, но при заикленности на представлении может привести к потере рассудка.

Что же касается отношений поэзии и политики, то природа этих отношений обнаруживает себя именно как природа отношений целого. Что это значит? То, что поэтического искусства, если речь идёт о древнегреческом полисе, вне связи с законом и, стало быть, с нравственностью просто нет. Это хорошо понимали наши филологи и историки. Так, В. Н. Ярхо, говоря об ответственности как одном из важнейших вопросов для греческой трагедии, пишет следующее: «Жанр *трагедии*, порождённый афинской *демократией* и обращённый ко всему коллективу граждан, был по своей природе предназначен для того, чтобы ставить на открытое обсуждение центральные вопросы общественной *нравственности*»¹⁸. А. И. Доватур, тщательно занимавшийся исследованием творчества греческого лирика Феогнида Мегарского, также высказывался по вопросу о связи творчества и политики. В сборнике «Феогнид и его время» в главе «Социальная позиция поэта» при характеристике поэтического текста творца исследователь пишет: «Поэт чаще всего даёт нам не факт сам по себе, а *своё отношение* к факту, иногда в соединении со своеобразно освещённым фактом. Ещё в большей степени, чем мемуарист, он подаёт события и явления, исходя из своих собственных *социальных, политических, вообще идеологических*, а порой и глубоко *личных* позиций»¹⁹. Тем самым Доватур тоже заостряет внимание на единстве личного и общественного, на лирического и политического. Если же говорить о поэзии нового времени (в большей степени — о лирике нового времени), то при всём ее уходе во внутренний мир субъективных переживаний такое ее движение говорит не об

¹⁸ Ярхо В. Н. Трагедия / Древнегреческая литература: Собрание трудов. (Серия «Античное наследие».) — М.: Лабиринт, 2000. С. 8

¹⁹ Доватур А.И. Феогнид и его время. — Л.: "Наука", 1989. С. 40

исключении политики из этого движения, но о глубоком кризисе государственной жизни и о глубоком переживании этого кризиса, что явным образом выражено в творчестве немецких романтиков. Именно поэтому философское осмысление столь важно во взгляде на проблему отношения искусства и политики, что оно даёт возможность выхода к вечному – к такому вечному, которое обнаруживает истину всех исторически выступивших форм их отношений.

1. Методологическое основание теорий государства

Платона и Аристотеля

Необходимость исследования методологического основания учений Платона и Аристотеля о государстве определяется потребностью выяснить, что, собственно, является душой политической науки. Выявление метода и

предмета античной философии выступает условием для понимания современного состояния научной мысли как в области философии, так и в областях других наук, насколько о них можно говорить философски, не выходя за пределы этой профессиональной области.

Вопрос о государстве в философии Платона обнаруживает себя в качестве реального результата мысли философа, вместе с тем вбирая в себя как диалектическую составляющую (о которой Гегель в «Лекциях по истории философии» высказывается следующим образом: «Это – не та диалектика, которую мы видели раньше у софистов, которые вообще запутывали представления; эта первая отрасль платоновской философии, – утверждает Гегель, исходя из своего деления, – есть диалектика, движущаяся в чистых логических понятиях»²⁰), так и разработку природного и, главным образом, нравственного содержания. Дальнейшее развитие того результата, который был достигнут Платоном, потребовало от Аристотеля конкретизировать предмет науки, тем самым выявив его определённую. Разбор платоновской идеи справедливо устроенного государства есть в то же время детализация метода, разработанного Платоном, что будет раскрыто в основной части статьи.

Итак, каким же образом движение мысли в платоновских диалогах сопряжено с методом построения им действительного государственного устройства?

Множеством голосов начинает высказывать себя содержание в «Государстве» Платона. «Справедливо отдавать каждому должное», – соглашается с Симонидом Полемарх²¹. Это определение, высказанное в виде отношения, и, в качестве промежуточного вывода в диалоге признаваемое неопределённым и поэтическим, посредством конкретных точечных вопросов (о должном и не должном, о врагах и друзьях, о справедливости в

²⁰ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Книга вторая. Издание второе, стереотипное. Публикуются по изданию: Гегель. Сочинения. Т. X. Партийное издательство, 1932. С. 154

²¹ Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 96

мирное и военное время) переходит в отрицание. То же происходит и с утверждением Фрасимаха о справедливости как пригодности сильнейшему²². Через конкретизацию «сильнейшего», через отношение между начальствующим и подчинённым, а также через отношение между искусством и его предметной областью это «прежнее объяснение справедливости обратилось в свою противоположность»²³. Вопросом об искусстве правления, врачевания или кораблевождения как о мастерстве, в котором наличествуют две стороны (*тот, кто*, и *тот, кем/для кого*), в диалоге намечается объяснение искусства по сути. По способу рассуждения Платона, не может быть искусства для искусства (в смысле одного искусства, приписывающего что-либо другому искусству, что противоречило бы его совершенству), а потому, не выискивая пригодного за пределами себя самого, оно рассматривает свой предмет (врачевание – тело, верховая езда – коней, то есть то, чем оно руководит). Потому и правитель (можно сказать, по необходимости, исходя из природы искусства) предписывает пригодное слабейшему. Искусство же свой предел имеет в отношении, но в своём отношении к предмету, потому Сократ у Платона и высказывает Фрасимаху: «Следовательно, Фрасимах, теперь это уже ясно: никакое искусство и никакое правление не обеспечивает пользы для мастера»²⁴ и «они (порядочные люди – В.Б.) приступают тогда к управлению <...> по необходимости, не имея возможности поручить это дело кому-нибудь, кто лучше их или им подобен»²⁵.

Рассматривая утверждение Фрасимаха о преимуществе справедливого над несправедливым человеком через обладание преимуществом в отношении к противоположному и к себе подобному, притязание справедливого человека ограничивается притязанием на большее в отношении того, кто ему противоположен, т.е. по отношению к тому, кем он

²² См. там же. С. 106

²³ См. там же. С. 112

²⁴ См. там же. С. 117

²⁵ Там же. С. 118

не является. Тем самым он похож на справедливого человека, а потому, по логике Платона, он действительно таков (так же, как и несправедливый: будучи схожим с собой, он таков и есть) – ещё один промежуточный результат в разговоре собеседников. Затем, подходя к неразрешённому противоречию между справедливым и несправедливым, а именно, к противоположности *одного* и *другого*, совершается переход к рассуждению о государственном устройстве: «Но я не хочу, Фрасимах, рассматривать это [отношение справедливости и несправедливости] так плоско, а скорее вот в каком роде: признаёшь ли ты, что государство может быть несправедливым и может пытаться несправедливым образом поработить другие государства»?²⁶

Исходя из противопоставления справедливости и несправедливости и вначале не явного, но через соотношения выявленного признания справедливости мудростью и добродетелью, рассуждение строится посредством вопросов о последствиях и воздействии справедливости и несправедливости (можно сказать, снова через отношение), а также через вопрос о назначении, тем самым приходя *по содержанию* к тому же самому, *по форме* же делая изначальный пункт более явным. Тот же переход от рассмотрения справедливости в отношении отдельного лица к рассмотрению справедливости в отношении государства совершается Платоном во второй раз. Переход, глубоко и чутко характеризуемый Гегелем как «очень наивный, милый переход, кажущийся произвольным. Но великое чутьё, – продолжает Гегель, – приводило древних философов к истине, и то, что Платон здесь выдаёт лишь за нечто более лёгкое, есть на самом деле природа самого предмета»²⁷. Это чутьё, которое, по мысли Гегеля, привело Платона к рассмотрению справедливости в её объективной действительности, в государстве, вместе с тем есть и необходимая разработка метода не в его чистом виде (как в диалоге «Парменид»), а в его сращённости с социально-политическим содержанием. Душа, обладающая справедливостью как своим

²⁶ Там же. С. 124

²⁷ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Книга вторая. Издание второе, стереотипное. Публикуются по изданию: Гегель. Сочинения. Т. X. Партийное издательство, 1932. С. 188

качеством и выполняющая своё назначение (заботы, управления и, вообще говоря, дела жизни²⁸), теперь раскрывает своё назначение в искусном устройении целого. Множество потребностей, вынужденных нуждою, тянется друг к другу, стягивается к *совместному* поселению (или государству). Будучи множеством, т.е. разнообразием потребностей в добыче пищи, в жилье, в одежде и т.п., оно вместе с тем есть и определённое, т.е. определённое множество, что даёт начало формированию сословий. «Смотри же, – сказал я, – каким образом государство может обеспечить себя всем этим: не так ли, что кто-нибудь будет земледельцем, другой – строителем, третий – ткачом?»²⁹. Увеличение государства по ходу рассуждения происходит до тех пор, пока всё это множество не обнаружится *налицо*, т.е. до тех пор, пока раскрытие этого множества не дойдёт до утверждения: «То государство, которое мы разобрали, представляется мне подлинным, то есть здоровым»³⁰. Отсюда отчасти проистекает ответ на вопрос о природе определённости: поскольку тяга к целому осуществляется неявно из целого (т.е. из души, а в отношении сословий – из природных способностей), постольку у Платона и получается говорить о дифференциации (сословий, частей и добродетелей души, о воспитании, и, вообще говоря, о началах и их месте в государстве). Отчасти же это разрастание объясняется *отношением* к другому и друг к другу, что свидетельствует о нераздельности представления в платоновском «Государстве» с его мыслью, и что обнаружило себя уже в рассуждении о справедливости и несправедливости.

Но определённое множество потребностей, будучи всё-таки множеством, переходит границы необходимого: «То, здоровое, государство уже недостаточно, его надо заполнить кучей такого народа, присутствие которого в государстве не вызвано никакой необходимостью: таковы,

²⁸ Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 128

²⁹ Там же. С. 145

³⁰ Там же. С. 150

например, всевозможные охотники, а также подражатели»³¹. Множество выходит за границы своего определённого (неявного для себя определённого, почему и происходит этот выход) и даёт основу для постановки вопроса о природе несправедливости и природе войны, а потому и о необходимости сословия стражей, формированию, роли и воспитанию которого в «Государстве» отводится значительное место. Поскольку противоречия (различность начал души) по ходу разворачивания мысли Платона обнаруживают себя, постольку становится ясной необходимость воспитания при подходе к вопросу об организации жизни стражей и осознаваемой самими стражами их связи со всеобщим делом, исходя из воспитательного образца: «Если путём хорошего обучения стражи станут умеренными людьми, они и сами без труда разберутся в этом, а также и во всём том, что мы сейчас опускаем, например: подыскание себе жены и брак, а также деторождение»³². Обозревая же целое с точки зрения управления, т.е. со стороны правителей, дело воспитания и в отношении их деятельности выступает как условие и фундамент здоровой государственной жизни: «Больше ли будет правителей или всего только один, они не нарушат важнейших законов, пока будут пускать в ход то воспитание и образование, о которых у нас шла речь»³³.

Итак, что же такое *образец* и каким образом ему причастны все члены государства, будь то не только сословие стражей, но также женщины с детьми и даже сами правители? «А кого же ты считаешь подлинными философами?» – спрашивает собеседник Сократа. «Тех, кто любит усматривать истину» – отвечает тот³⁴. Как Платоном уже говорилось, в процессе определения необходимо выявить направленность на предмет, что дало о себе знать в определении сути искусства. Так и здесь платоновский Сократ говорит, что «в способности я усматриваю лишь то, на что она

³¹ Там же. С. 150

³² Там же. С. 212

³³ Там же. С. 242

³⁴ Там же. С. 278

направлена и каково её воздействие»³⁵. Вещи, о которых идёт речь (мнение и знание) суть способности, направленные на нечто: на нечто отчётливое или неотчётливое (при нахождении мнимого посередине между бытием и небытием). Мнимое же, находясь посередине, позволяет многому быть и отличить себя от знания, а свою направленность на множество разнообразных вещей – от направленности на вечно тождественное самому себе. Верно и обратное: знание есть именно в своём отличии от многого, которое, если говорить языком платоновской логики, также есть в качестве среднего члена умозаключения: «Если нечто подобное обнаружится, мы вправе будем назвать это тем, что мы мним: крайним членам мы припишем свойство быть крайним, а среднему между ними – средним»³⁶. Итак, «тех, кто ценит всё существующее само по себе, должно называть философами»³⁷. Другими словами, тех называют философами, кто ценит тождественное и способен постичь тождественное благодаря наличию в душе его отчётливого образца. В силу своей природы такой человек стремится к познанию. Даваемое Платоном определение образца как изначального природного благородства развивается далее в стремление индивидуума к подлинному бытию – в прохождение им пути от многого к единому, имеющемуся в нём самом в качестве части его души.

Необходимость выучки одарённой души, культивирования её природы вызвана тем, чтобы душа, будучи различённой на свойства, не теряла своего единства, а, напротив, путём воспитания обретала возможность постижения идейного содержания из себя самой. В процессе рассуждения о государственном устройстве одарённые натуры, проходя всевозможные испытания и упражняясь в науках, направляют свою мысль на бытие. Становясь упорядоченными и божественными, они тем самым входят в противоречие с толпой, признающей лишь множество вещей. Именно тогда встаёт вопрос о применении философии, или о необходимости возвращения

³⁵ Там же. С. 280

³⁶ Там же. С. 283

³⁷ Там же. С. 284

философа в общество для того, чтобы управлять им, упорядочивая его согласно образцу. Говоря языком логики, встаёт вопрос о тождестве единого и многого. Уже с появлением мнения как способности, направленной на нечто многое, единое бытие развёртывается во множество. Следующий шаг – необходимость снятия этой положенности ради единства. Эта проблема пути к созерцанию бытия (или идеи блага, что у Платона ещё не вполне разведено) сводится к вопросу об образце и природной изначальности, в социальном отношении развёртывающейся благодаря сословному разделению, с одной стороны, и по причине невыделенности свободы из природного, т.е. обращения именно к свободнорожденным, – с другой.

Философия привлекает «многих людей, несовершенных по своей природе: тело у них покалечено ремеслом и производством, да и души их сломлены и изнурены грубым трудом»³⁸, из-за чего во многом у неё дурная слава. Человеку же, сохранившему благородство своей натуры, либо родившемуся в маленьком государстве, либо обладающему хорошими природными задатками, либо тому, кто получил божественное знамение, действительно пристало заниматься делом философии – ему, как особенному и причастному к подлинному бытию. Потому и само подлинное здесь ещё особенное. Оно определено особенными условиями. Душа же свободнорожденных посредством диалектического метода подходит к первоначалу, отбрасывая предположения (не считая их чем-то безусловным и изначальным, в отличие от метода счёта и геометрии, при которых предположения не отбрасываются), и имеющему тем самым первоначало как результат, т.е. как то, что не предположительно. «Вторым разделом умопостигаемого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдаёт за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения, как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не

³⁸ Там же. С. 300

предположительно»³⁹. Восхождение души к созерцанию первоначала, т.е. её отождествление умом с этим первоначалом, происходит по ступеням своих способностей (мнения, рассудка и разума) и соответствующих им состояний, расположенных в зависимости от степени их причастности к истине. Созерцая первоначало, душа тем самым смыкается с собой, откуда и проистекает платоновское законодательство как устройство государства на основе воспитания: «И ты законом обяжешь их (своих детей – В.Б.) получать преимущественно такое воспитание, которое позволило бы им быть в высшей степени сведущими в деле вопросов и ответов? – Мы вместе с тобой издадим подобный закон»⁴⁰. При этом Платон уже изначально называет воспитанников стражами: «Значит, счёт, геометрию и разного рода другие предварительные познания надо преподавать нашим стражам ещё в детстве»⁴¹.

«Мы согласились, – пишет Платон, – что при различной природе должны быть различны и занятия: между тем у женщины и мужчины природа различна. А теперь мы вдруг стали утверждать, что и при различной природе люди могут выполнять одно и то же дело»⁴². Шаг к снятию природной определённости здесь состоит в отношении. Тем самым платоновские законы, вводимые им, позволяют развиваться природе, учитывая её различие в отношении к определённому виду занятий. Поэтому платоновские законы согласуются с природой. Они, насколько могут, эту природу образуют: «Значит, наши установления не были невыполнимыми и не сводились лишь к пустым пожеланиям, раз мы установили закон, сообразно природе»⁴³. Природа детей воспитывается по тому же образцу. Исходя из их природы, но ещё не развитой до образцовости, законодатели испытывают их, проводя по кругу с линейной возрастной градацией. По достижении определённой возрастной границы, в

³⁹ Там же. С. 319

⁴⁰ Там же. С. 346

⁴¹ Там же. С. 354

⁴² Там же. С. 249

⁴³ Там же. С. 252

зависимости от того, насколько природа воспитанников образовалась, наблюдатели, отдавая им большой почёт, помогают воспитанникам в развитии их способностей путём испытаний, преподавания им наук и искусства рассуждать. Процесс воспитания сообразуется с природой и её развитием: счёт и геометрию преподают в детстве⁴⁴, а к отвлечённым рассуждениям допускают лишь позже и стойкие натуры. Таким образом, самые стойкие из них, доходя до блага, *необходимым образом* должны вернуться к бытию: «Большую часть времени они станут проводить в философствовании, а, когда наступит черёд, будут трудиться над гражданским устройством, занимать государственные должности не потому, что это нечто прекрасное, а потому, что так необходимо для государства»⁴⁵.

Так осуществляет себя платоновская диалектика. Рассматриваемая в сращённости с социальным содержанием, идея стремится к определённости (вначале как справедливость, затем как благо, потом как идея блага). Но, поскольку она ещё не вполне отделена от бытия, она и не вполне с ним соединяется. Вместе с тем, платоновское законодательство (насколько это возможно для платоновского метода) сообразуется с природой, но всё же отчасти отсекает и пресекает её, ибо идёт против обычая. Поэтому и воспитание у Платона получает следующий разворот: «Всех, кому в городе больше десяти лет, они отошлют в деревню, а остальных детей, оградив их от воздействия современных нравов, свойственных родителям, воспитывают на свой лад в тех законах, которые мы разобрали раньше. Таким-то образом всего легче и скорее установить тот государственный строй, о котором мы говорили»⁴⁶.

Идея же государства, требуя большей определённости, получает её в учении Аристотеля. Сам Аристотель в общих словах говорит о методе, им разработанном, следующее: «Как в других случаях, расчленяя сложное на его простые элементы (мельчайшие части целого) и рассматривая, из чего

⁴⁴ Там же. С. 351

⁴⁵ Там же. С. 353

⁴⁶ Там же. С. 354

состоит государство, мы и относительно перечисленных понятий лучше увидим, чем они отличаются одно от другого и возможно ли каждому из них дать научное объяснение»⁴⁷. Опять же, целое здесь ещё особенное (потому-то оно расчлняемо на части, на *понятия*), но, в отличие от Платона, у которого определённости множества выходит за границы, потому что они для него неявные, у Аристотеля эта определённость включается в целое, достигая *самодовления* природы: «Общество, состоящее из нескольких селений, есть вполне завершённое государство, достигшее, можно сказать, самодовлеющего состояния и возникшее ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни»⁴⁸, что у Платона выражено менее конкретно.

В чём же заключается конкретизация, произведённая Аристотелем, и каким образом он смог углубиться в этот предмет и более полно раскрыть его?

Конкретизация предмета потребовала от Аристотеля как теоретического, так и практического рассмотрения устройства государства. При этом его шаг к более заострённому разделению позволил достичь и большего соединения. Обращаясь к существующим государственным устройствам, а также к устройствам, проектируемым мыслителями, причём не только Платоном, Аристотель в 4-ой книге «Политики» высказывает следующее: «Хотя исследователи, излагавшие свои мнения о государственном строе, о многом рассуждают прекрасно, в применении этих рассуждений на практике они по большей части впадают в заблуждения. Ведь следует иметь в виду не только наилучший вид государственного устройства, но и возможный при данных обстоятельствах»⁴⁹. Перед Платоном также стоял вопрос об осуществимости предложенного им государственного устройства, но, поскольку у него множество только-только выступило из единого (наметились сословия

⁴⁷ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 376

⁴⁸ Там же. С. 378

⁴⁹ Там же. С. 487

ремесленников, купцов, стражей, поэтов, государственных правителей; разделение по возрастной и половой градации), постольку оформленной определённости ещё неоткуда было взяться. Аристотелем же рассматриваются уже сформулированные проекты, что и позволило ему обратиться к существующим государственным устройствам (Лакедемона, Крита, Карфагена и другим), не просто перечисляя их особенности, а, выделяя их составные элементы, заострить проблему соотношения и нащупать точку *середины*: наилучшего смешения, «чтобы иного строя, помимо существующего, не желала ни одна из составных частей государства»⁵⁰.

Определение Аристотелем выводится из природы, поскольку уже находится в ней. Естественное стремление стягивает друг к другу противоположности (мужчину и женщину, раба и господина), которые, в свою очередь, являются элементами семьи вместе с отцом и детьми, семья же – элементом селения, а несколько селений образуют *вполне завершённое государство*. Такова цель природы, которая в устах человека выражает себя в *речи* (в отличие от голоса животной природы, выражающего только печаль и радость), потому что *речь способна выражать*. Приход же посредством рассуждения к целому как к основанию позволяет Аристотелю сказать о движении: «Всякий предмет определяется совершаемым им действием и возможностью совершить это действие»⁵¹. Поскольку целое уже не разрушается множеством, а стало определённым в этом многом, постольку Аристотель формулирует назначение каждого: «Таким же образом неизбежно обстоит дело с нравственными добродетелями: наличие их необходимо предполагать во всех существах, но не одинаковым образом, а в соответствии с назначением каждого»⁵². Это относится и к назначению каждого элемента целого, и к организации государства в целом, почему Аристотелем в рассуждении и преодолевается единство, грозящее гибелью

⁵⁰ Там же. С. 505

⁵¹ Там же. С. 379

⁵² Там же. С. 400

многому. «Государство – не то же, что военный союз⁵³, – заключает он и продолжает: «То, из чего составляется единство, заключает себе различие по качеству»⁵⁴, т.е. у Аристотеля формируется уже качественная определённость.

Вместе с тем, в отношении связи у него метода с социальным содержанием важно сказать следующее: поскольку элементы получают достаточную обособленность, возникает их притяжение, т.е. привязанность, между друзьями, родственниками и любящими, что, в свою очередь, способствует подлинному единению, единомыслию. Вот почему, согласно Аристотелю, необходима частная собственность: «Собственность должна быть общей только в относительном смысле, а вообще – частной»⁵⁵. Присвоение необходимо для того, чтобы *отдать*, т.е. дать возможность проявиться добродетелям целомудрия и щедрости; кроме того, оно включает в себе наслаждение от обладания. Но в определениях через отношения рассудочная определённость не до конца преодолевается. Почему? Потому что это даже ещё не рассудок, а рассудительность – она непосредственна, природна. Добродетель, о которой говорит Аристотель, ещё сводится к особому определению. Она, несмотря на конкретизацию, рассыпается на множественность государственных устройств, в которых она присутствует как середина. Понятие гражданина и его добродетель связана особым государственным строем и является не тем же самым, что добродетель хорошего человека: «Но так как невозможно всем гражданам быть одинаковыми, то не может быть одной добродетели гражданина и хорошего человека»⁵⁶. У Стагирита мы, таким образом, видим шаг вперёд по сравнению с Платоном. Аристотель уже не редуцирует всё к одному государственному устройству и одной добродетели, но, вместе с тем, понятие ещё не выходит у него из своего природного определения.

⁵³ Там же. С. 404

⁵⁴ Там же. С. 405

⁵⁵ Там же. С. 410

⁵⁶ Там же. С. 450

2. Война и мир как проблемы разумного законодательства

«Вся человеческая жизнь распадается на занятия и досуг, на войну и мир, а вся деятельность человека направлена частью на необходимое и полезное, частью на прекрасное»⁵⁷, – так говорит Аристотель, осмысляя

⁵⁷ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 617

наличное бытие мира, т.е. то, каков был на его время. Далее он продолжает: «Предпочтение здесь следует оказывать, исходя из той же оценки, что и для частей души и обусловленной ими деятельности: война существует ради мира, занятия – ради досуга, необходимое и прекрасное – ради прекрасного»⁵⁸. Завершает философ свою мысль так: «Со всем этим должен считаться государственный муж, и его законодательство должно сообразовываться и с частями души, и с обусловленной ими деятельностью, а ещё более с тем, что является лучшим и конечной целью. Точно так же он должен поступать и по отношению к различным образам жизни и к выбору деятельности»⁵⁹.

Такова мысль Аристотеля о войне и мире. Однако уже в «Государстве» Платона после перехода к рассмотрению государственного устройства разговор с неизбежностью подходит к вопросу о необходимости наличия сословия стражей как души и военной силы государства. Проистекает она по причине перехода границ необходимого, имея при этом интенцию (как бы насильственно подобное не звучало) «отхватить часть» от страны. Но: возникая по причине перехода границ необходимого, сословие стражей – что куда более важно – по назначению своей деятельности «выступит на защиту всего достояния, [...] и будет отражать нападение»⁶⁰. Важно сказать, возвращаясь к содержанию первой главы, что переход через границы необходимого корень свой имеет в методе исследования, проводимым Платоном: отчётливая ясность и граница движения единого ещё отсутствует (оно только «вылупляется» из состояния покоя), но стремление духа [души] к определённости для себя уже есть; а вместе с тем есть и стремление к определению себя в законодательстве, и, в качестве результата этого стремления, достигаемого в процессе, предстаёт «Государство» Платона (*его* государство, но и таковое, каковое *требовалось* его эпохой). Почему

⁵⁸ Там же. С. 617

⁵⁹ Там же. С. 617

⁶⁰ Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 128. С. 154

оказывается столь важным уразуметь методологическое основание? А по той причине, что оно даёт возможность посмотреть на путь исследования логически (недаром Аристотель в дальнейшем будет напрямую говорить о логическом обосновании своих утверждений).

Возвращаясь теперь, собственно, к Сагириту, спросим: почему, как пишет мыслитель, законодателю необходимо думать об устройении жизни в мирное время? Хочется ли философу лишь воспеть мир в отрицание войны? Это, вообще говоря, не так по той простой причине, что «такого рода взгляды [о том, чтобы приноровить все законы к целям завоевания], - по словам Аристотеля, - легко опровергнуть логическими доводами, а теперь они опровергнуты и фактами»⁶¹. Дело в том, что государства, в которых законодательство сообразуется в первую очередь с военными нуждами, «теряют свой закал во время мира»⁶². В то время как нужно уметь жить *в мире*, уметь жить – для греков это очевидно - *прекрасно*, а потому «ясно, - далее у Стагирита, - что должны существовать добродетели, нужные для досуга»⁶³. Тут мы и подходим - с одновременным возвращением к Платону - к вопросу о воспитании.

Проблема воспитания в свою очередь показывает, насколько мысль (в том числе и мысль, выраженная в законодательстве) в состоянии обозреть самое себя, собрать выявленные противоречия воедино (в некоем, скажем так, «воспитательном образце»), а также то, насколько она способна установить мир у себя дома.

Платон в «Государстве» подходит к воспитанию, начиная разговор о нём с мусической его стороны: «Каким же будет воспитание? Впрочем, трудно найти лучше того, которое найдено с самых давнишних времён. Для тела – это гимнастическое воспитание, а для души – мусическое. - Да, это так. - И воспитание мусическое будет у нас предшествовать гимнастическому. -

⁶¹ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 618

⁶² Там же. С. 619

⁶³ Там же. С. 619

Почему бы и нет?»⁶⁴. А, собственно, почему? Платон отвечает на это следующим образом: «имея дело с детьми, мы к мифам прибегаем раньше, чем к гимнастическим упражнениям»⁶⁵. Ведь дело здесь в первую очередь идёт именно о воспитании стражей, будущих охранителей государства, которым следует быть как мужественными, так и кроткими нравом. Производя «чистку» мифологии, собеседники у Платона произносят следующее: «Значит, благо – причина не всяких действий, а только правильных? В зле оно неповинно»⁶⁶. Благо – вот то, но что делается упор при воспитании: не следует воспитывать маленьких стражей, говоря им о зле, совершаемом богами (в отличие от поэта Гомера, позволяющего себе подобные выражения). И это действительно серьёзный для Платона вопрос: могут ли боги совершать зло? Вопрос, разумеется, не как сомнение, а как проблема.

Однако теперь посмотрим на проблему разумного осмысления войны и мира с точки зрения мировой истории, так как подобный «прыжок» даст возможность наиболее целостно обозреть предмет исследования.

В процессе формирования себя как народа, в процессе столкновения с другими народами и племенами происходит постепенное выкристаллизовывание характера этого народа. В случае с греками наблюдается то же, а именно: оформление особенной индивидуальности греческого характера. Охватить целое греческого духа [души] с гораздо большей широтой позволяет та точка, с которой этот обзор совершается Гегелем: точка зрения мировой истории. Вот, что говорит мыслитель по этому вопросу: «Если у народа есть предшественник, как предшественником греческого мира является восточный, то в первом периоде к нему проникает чужая культура и у него оказывается двойная культура. <...> Воспитание народа состоит в соединении этих двух культур, и первый период

⁶⁴ Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 128. С. 155

⁶⁵ Там же. С. 155

⁶⁶ Там же. С. 158

оканчивается выработкой реальной, самостоятельной силы народа, которая затем обращается против его предшественника. Второй период является периодом победы и счастья. <...> Третий период есть период гибели, вызываемой столкновением с народом, в котором проявляется более высокий дух»⁶⁷. Чтобы этот взгляд не показался схемой, внешне накладываемой на греческую мысль, скажем, что сами тексты древнегреческих философов подтверждают правоту гегелевских слов. Схематичным подобный подход может показаться только в том случае, если ограничиваться лишь рассудочным сопоставлением древнегреческой философии с мыслью Гегеля о ней.

Итак, возвратимся к древнегреческой мысли. У Платона для разрешения вопроса об участии в военных действиях вносится следующее предложение: «Они [женщины – В.Б.] вместе с мужчинами будут участвовать в военных походах, а из детей возьмут с собой на войну тех, кто для этого созрел, чтобы они, как это водится у мастеров любого дела, присматривались к мастерству, которым должны будут овладеть с годами»⁶⁸. Поскольку для свободнорожденного человека (эллина) быть приучаемым к справедливой жизни с детства дело самое что ни на есть естественное (по природе прекрасное), постольку эти маленькие будущие стражи уже с ранних лет становятся «наблюдателями войны»⁶⁹. Ясно также, что *природа души* здесь играет существеннейшую роль: «Так что же нам сказать о войне? Как будут у тебя вести себя воины и как будут они относиться к неприятелю? <...> Если кто из воинов оставит строй, бросит оружие, вообще совершит какой-нибудь подобный поступок по малодушию, разве не следует перевести его в ремесленники и земледельцы?»⁷⁰. В подобном духе идёт разговор о душе, действующей на войне, потому что взрослые стражи, оказывается, на поле

⁶⁷ Гегель Г. В. Ф. Сочинения Т.VIII. Философия истории. Москва, Ленинград: Государственное социально-экономическое издательство (Соцэкгиз), 1935. С. 212

⁶⁸ Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 266

⁶⁹ Там же. С. 267

⁷⁰ Там же. С. 268

боя могут вести себя как сущие дети: сбегать, бросая оружие, а это не образцово, неудовлетворительно благу и несправедливо. Однако несмотря на некоторую, казалось бы, уступку в отношении между единичным человеком и справедливостью как таковой, выраженной в удовлетворении хотя бы наиболее возможным приближением к ней, а не полной с ней тождественностью, весь план устроения государства и всё разворачивание «военной кампании» происходит идеально (то есть истинно философски), через максимально возможное для Платона выведение противоречий из всеобщего источника.

А по поводу отношения эллинов к своим неприятелям (тоже эллинам) и их же отношения к варварам (к внешнему врагу), философ ставит вопрос так: «Как будут поступать с неприятелем наши воины? <...> Прежде всего, насчёт обращения в рабство: можно ли считать справедливым, чтобы эллина поработали эллинские же государства, или, напротив <...> надо приучать щадить род эллинов из опасения, как бы он не попал в рабство к варварам?»⁷¹. Вопрос этот непростой, поскольку в центре него стоит проблема определения, посредством которого происходит вычерчивание границы в надлежащем для неё месте. А вывод, сделанный собеседниками Платона, эту границу и обозначает, раскрывая вместе с тем природу эллинов как единого целого: «Таким образом, их [эллинов] усилия будут скорее направлены против варваров и эллины воздержатся от междоусобий»⁷².

Не останавливаясь на полученном ответе, Платон продолжает *извлечение понятия* войны: «Значит, если эллины сражаются с варварами, а варвары с эллинам, мы скажем, что они воюют, что они по самой своей природе враги и эту их вражду надо называть войной. Когда же нечто подобное происходит между эллинам, надо сказать, что по своей природе они друзья, но Эллада в этом случае больна и в ней царит междоусобица, и

⁷¹ Там же. С. 269-270

⁷² Там же. С. 270

такую вражду следует именовать раздором»⁷³. Таким образом, не война скорее получает своё определение, а сражение, которое есть либо война (если оно ведётся с внешним врагом), либо раздор (если противостояние не выходит за пределы эллинского мира).

Та же мысль – только рассмотренная более обстоятельно и размеренно в беседе старцев – встречается и у позднего Платона в его «Законах»: «А устроитель государства? Станет ли он устроить жизнь, обращая больше внимания на внешнюю войну, чем на внутреннюю, называемую междоусобием? <...> Не правда ли, всякий стал бы устанавливать законы ради наилучшей цели? <...> А ведь самое лучшее – это ни война, ни междоусобия: ужасно, если в них возникает нужда; мир же – это всеобщее дружелюбие. И победа государства над самим собой относится, конечно, не к области наилучшего, но к области необходимого»⁷⁴. Здесь вопрос войны и мира становится непосредственной проблемой для законодателя: как наиболее гармонично устроить государство? На что в первую очередь необходимо обратить внимание? – вот вопросы, встающие перед собеседниками «Законов» и требующие от них уже более детального подхода.

Здесь уместно снова вернуться к Гегелю и посмотреть, каким образом он говорит о формировании у греков понимания необходимости жить в мире. «Ведь греческий народ – утверждает мыслитель, – главным образом только сделался тем, чем он был. При самобытности национального единства раздробленность, вообще чужеродность в самой себе, является главным моментом, который следует рассмотреть. Впервые этот момент преодолевается в течение первого периода греческой культуры; лишь благодаря этой чужеродности и благодаря ее преодолению развился

⁷³ Там же. С. 271

⁷⁴ Платон. Законы // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 96

прекрасный, свободный греческий дух»⁷⁵. Всё, что здесь Гегелем сказано, касается внутреннего духовного противоречия. Духовное же оно потому, что является противоречием в самом себе, а не противостоянием одного и другого. Крайняя степень важности понимания этого момента обусловлена ещё и тем, что без его усвоения весьма затруднительно поставить вопрос о начале философии вообще, и о начале философского осмысления войны и мира в частности. Гегелевский взгляд даёт толчок к пониманию условий, при которых происходило постепенное оформление неоформленной массы/множества; при которых зарождалось разумное высказывание, выраженное в фундаментальных философских трудах древнегреческих мыслителей. А без этого понимания философское высказывание будет абстрактным, ибо духовное противоречие находится в крепкой связке с условиями и развивается сколь благодаря им, столь и через их преодоление.

Гегель, переходя далее к эллинству и варварству, уместно упоминает Фукидита и Гомера и говорит так: «В Фтиотиде, на родине Ахиллеса, возникло общее наименование эллины, которое, как замечает Фукидид, не встречается у Гомера в этом многообъемлющем смысле, так же как и наименование «варвары», от которых греки еще не отличали себя отчетливо»⁷⁶. А это значит, что необходимо было достигнуть достаточной степени определённости для зарождения разумной мысли, которая силой своею *охватила* бы уже некий имеющийся опыт, *вобрала* бы его в себя, не останавливаясь лишь на линейном изложении событий, и — здесь мы подходим к спекулятивному моменту — по возможности этот опыт *преодолевала*.

Поэтому столь необходимым оказалось пережить опыт войны: «В этом состоянии [*первый период* по Гегелю], при этих отношениях произошло замечательное и великое событие, а именно—вся Греция объединилась для

⁷⁵ Гегель Г. В. Ф. Сочинения Т.VIII. Философия истории. Москва, Ленинград: Государственное социально-экономическое издательство (Соцэкгиз), 1935. С. 213

⁷⁶ Там же. С. 214

национального предприятия — для Троянской войны»⁷⁷. Помимо опыта войны также необходимым оказалось столкнуться с опытом междоусобий (если по Платону видеть разность этих противоборств, исходя из целого), и с предчувствием во всём этом множестве и противоборстве целого и единого. Вот те условия, которые заложили начало *понимания*.

Итак, достигнув необходимой степени определённости и самосознания, для греков стало возможным *творить* свой мир. Через проработку вопросов о воспитании граждан государства вообще и стражей в частности, проводимой Платоном подробнейшим образом, значение и место войны в мире становится более ясным и осознанным. Рассмотрение этих вопросов, кроме того, даёт ориентир в построении разумной жизни. Оно помогает ответить на вопрос: каким образом посредством воспитательных мер, максимально учитывающих как природу души, так и случайные обстоятельства, устроить жизнь в государстве таким образом, чтобы её с полным на то основанием можно было назвать *подлинной жизнью*?

Сохраняя последовательность рассуждения, перейдём теперь к Аристотелю и посмотрим, как он развивает проблематику благой жизни.

В рассмотрении Стагирита воспитанию, как проблеме, особо обозначенной, отводятся последние главы «Политики». В предпоследней главе ставится вопрос о наилучшей жизни, поскольку от ответа на него немного-немало зависит жизнь государства. Рассматривая этот важный вопрос, Аристотель в ответ Платону пишет: «Но даже те, которые согласны в том, что всего более предпочтительна жизнь, согласная с требованиями добродетели, спорят, чему отдать предпочтение: политической ли и практической деятельной жизни или такой жизни, которая свободна от всякой внешней деятельности, например той созерцательной жизни, какую некоторые только и считают достойной философа»⁷⁸. Кроме того, философ говорит о воспитании в непосредственной связи с вопросом о войне и мире,

⁷⁷ Там же. С. 218

⁷⁸ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 591

справедливо замечая, что «нужно заботу о военных делах считать прекрасной, но не высшей и главной целью всего <...>. Законодатель должен стремиться увидеть государство, тот или иной род людей и вообще всякое иное общение людей наслаждающимися благой жизнью и возможным для них счастьем»⁷⁹. Иными словами, законодателю необходимо понимать, что целью прекрасных законов выступает научение граждан искусству пользования досугом и жизни во время мира. И, наконец, в заключительной главе своего труда Стагирит приходит к утверждению о том, что «забота об этом воспитании должна быть общим, а не частным делом» и поэтому ясно, что «должны существовать законы, касающиеся воспитания»⁸⁰.

Итак, делом законодателя оказывается гармонизация целого посредством законов и их сообразности с наличествующими государственными устройствами, что Аристотель и имеет в виду, говоря о создании государства «не ради того только, чтобы жить, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо»⁸¹. В осмыслении этой проблемы Гегелем, она приобретает следующее звучание: «В государстве дух является не только предметом, как божественный, не только субъективно формируется в прекрасную телесность, но он является живым всеобщим духом, который в то же время является самосознательным духом отдельных индивидуумов»⁸². Далее философ продолжает, что «в ней [в Греции] индивидуальная воля свободна во всей своей жизненности и со стороны своей индивидуальности она оказывается обнаружением субстанциального»⁸³.

Всеобщность духа и свобода воли, о которых здесь ведёт речь Гегель, оказываются связанным живым целым только потому, что всеобщее (государство) не выступает чем-то отдельным от каждого его члена. Только

⁷⁹ Там же. С. 593

⁸⁰ Там же. С. 628

⁸¹ Там же. С. 460

⁸² Гегель Г. В. Ф. Сочинения Т.VIII. Философия истории. Москва, Ленинград: Государственное социально-экономическое издательство (Соцэкгиз), 1935. С. 236

⁸³ Там же. С. 236

потому оно живое, что является сколь всеобщим, столь и индивидуальным, а потому близким и родным.

Однако именно в этом удивительным образом коренится причина, разрушающая единое в его непосредственности. Уместно спросить: почему эта проблема *действительно* выступает проблемой? Если говорить здесь не со стороны логики как таковой, а со стороны логического взгляда на историю, то обнаруживается следующее: для постановки вопроса о войне и мире оказывается необходимым наличие чувства себя как единого народа. Это чувство, которое можно, с одной стороны, охарактеризовать как душу, в своей сущности живущей жизнью прекрасной, но дремлющей по причине того, что она ещё не есть дух в полном смысле этого слова, а, с другой, как душу, ощущающую себя противостоящей внешнему врагу (Востоку вообще и персам в частности, если сослаться здесь на конкретные исторические факты).

Не уходя теперь далеко от текстов, посмотрим, что по поводу непосредственного единства сказано древнегреческими мыслителями. Платон в «Государстве» при переходе к рассуждению о видах порочных государственных устройств, ставит перед собой следующую цель: «Согласившись между собой, мы взяли бы самого лучшего человека и самого худшего и посмотрели бы, правда ли, что наилучший человек – самый счастливый, а наихудший – самый жалкий, или дело обстоит иначе». Следуя методу выведения истинного через подобие, философ, формулируя задачи более детально, продолжает: «Теперь нам надо описать и худших <...>, затем – человека олигархического, демократического и тиранического, чтобы, указав на самого несправедливого, противопоставить его самому справедливому и этим завершить наше рассмотрение вопроса <...>»⁸⁴.

Таким образом, обозначенный путь предполагаемого исследования уже самой своей формулировкой говорит о единстве индивидуального и

⁸⁴ Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 357

всеобщего, или, как это выражено у Платона в «Государстве», о единстве и прямой зависимости наилучшего/наихудшего человека с наилучшим/наихудшим государственным строем. Это единство, которое по своей сути есть душа, в себе содержащая оба момента, но ещё того не осознающая - таков разрешимый парадокс древнегреческой мысли.

Однако целое в его собственных переходах, то есть диалектический процесс, каковым он справедливо представлялся древнегреческим мыслителям не получил ещё достаточного рассмотрения - перейдём же к нему с надеждой раскрыть причину социального и политического противоречия, ставшего для греков столь острым и болезненным. Итак, каковы причины распрей и междоусобиц, по словам Платона? Мыслитель в своих трудах говорит о возникновении раздора внутри власти. Он обнаруживает возникновение и частной собственности, и склонности к культивированию «яростного духа», и стремление к наживе, геометрическим и мифологическим образом характеризуя отклонения от образцового, порождающие вражду. А что такое, собственно, «отклонение от образцового»? Это – если вспомнить уже разобранный ранее вопрос о воспитании - расхождение между властью и философией (расхождение, имеющее место в силу *невоспитанности*). Отсюда же – раздвоенность как слабость, как извращение.

Поподробнее остановимся на разборе Платоном этих смешений, так как в дальнейшем, при сопоставлении платоновского подхода с аристотелевским, станет более ясным сущность древнегреческого подхода к законодательству как к разумной организации государственного устройства. Итак, о тимократии, как о государственном строе, Платон пишет следующее: «Там побоятся ставить мудрых людей на государственные должности, потому что там <...> есть лишь люди смешанного нрава»⁸⁵, хотя почитание правителем, как замечает философ, в ней всё же присутствует. Тимократический человек «ценит образованность и охотно слушает других, сам, однако, нисколько не

⁸⁵ Там же. С. 360

владеет словом <...> будучи властолюбив и честолюбив, он считает, что основанием власти должно быть не умение говорить или что-либо подобное, но военные подвиги <...>»⁸⁶. Основной момент, касающийся воспитания юноши в тимократическом государстве, выражен следующим образом: «под влиянием отца в нём развивается и крепнет разумное начало души, а под влиянием остальных людей – вожделеющее и яростное»⁸⁷. Почему же происходит подобное смешение? Платон отвечает на этот вопрос – если читать буквально – так: потому что «вторгся раздор» во власть, «примешалась медь к золоту»⁸⁸ при взгляде на организацию государственного устройства. Однако поскольку Платон – философ, постольку он понимает, что истинная причина этого смешения коренится в недостаточности воспитания, из-за чего и возникает честолюбие, склонность к соперничеству и другие извращения. Любопытен сам процесс осуществления взросления: переход от юношества к зрелости описан столь непосредственно, словно осуществление его – лишь миг. Недаром, как уже было процитировано в первой главе, Гегель об одном из переходов, совершаемым Платоном, говорит как об очень наивном, милом переходе, кажущимся произвольным⁸⁹.

Вернёмся к представителю тимократии. «В молодости такой человек с презрением относится к деньгам; - пишет Платон, - но чем старше он становится, тем больше он их любит – сказывается природная склонность к сребролюбию»⁹⁰. Характер у этого юноши начинает определяться природной склонностью, так как он оказывается покинутым «своим доблестным стражем», его не сдерживают (равно не образуют), его не направляют «дар слова в сочетании с образованностью»⁹¹, а это и есть *определяющий*

⁸⁶ Там же. С. 362

⁸⁷ Там же. С. 363

⁸⁸ Там же. С. 359

⁸⁹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Книга вторая. Издание второе, стереотипное.

Публикуются по изданию: Гегель. Сочинения. Т. X. Партийное издательство, 1932. С. 188

⁹⁰ Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 362

⁹¹ Там же. С. 362

момент. Можно сказать так: если нет достаточной образованности, то нет и самоограничения, проистекающего из воспитания природных склонностей, а, следовательно, под вопрос ставится разумное устройство целого. И вот, этого определяющего момента, этого мига оказывается более чем достаточно для того, чтобы процесс разложения возвестил о своём начале.

Платон, однако, не останавливается на характеристике тимократии, а продолжает разбор отклоняющихся форм государственных устройств. При переходе к олигархии, – по его словам, – склонность к сребролюбию, наличествующая в тимократическом человеке, приобретает более существенные масштабы: «Скопление золота в кладовых у частных лиц губит тимократию; они прежде всего выискивают, на чтобы его употребить, и для этого перетолковывают законы, мало считаясь с ними»⁹². Платон таким образом подходит к причине разлада: олигархическое государство, будучи разделённым не государство бедняков и богачей, себя самого начинает бояться не меньше, чем внешнего врага. Отсюда и проистекает проблема законодательства вообще, и проблема законодательства в связи с вопросом о войне в частности. Олигархический гражданин «раздираем внутренней борьбой, его единство нарушено, он раздвоен»⁹³ – вот то противоречие олигархического строя, которое в конечном итоге приводит к победе бедняков над богачами (если здесь вообще уместно вести речь о победе, так как все эти раздоры носят характер междоусобия). Таким образом, место олигархии занимает демократия, сутью которой является «полная свобода и откровенность и возможность делать что хочешь»⁹⁴, а из неё уже возникает тирания и, собственно, сам тиран, вырастающий «именно из этого корня, то есть как ставленник народа»⁹⁵. Тиран в свою очередь есть воплощение перевернутой свободы и доведённого до предела вождения; тиран есть правитель, власть которого держится на силе, на покорности

⁹² Там же. 364

⁹³ Там же. С. 369

⁹⁴ Там же. С. 372

⁹⁵ Там же. С. 384

толпы и полнейшей несправедливости (что в свою очередь пытался восхвалить Фрасимах в начале «Государства»), поэтому главной его задачей – что не удивительно – будет постоянное вовлечение граждан «в какие-то войны, чтобы народ испытывал нужду в предводителе»⁹⁶. Однако, не останавливаясь изложении тиранического государственного устройства, Платон сравнивает душу тирана, раздираемую противоречиями с душой философа, в которой царит согласованность начал, и заканчивает рассмотрение вопроса о переходах одного государственного строя в другой такими словами: «Понимаю: ты говоришь о государстве [руководимом разумно – В.Б.] устройство которого мы только что разобрали, то есть о том, которое находится лишь в области рассуждений, потому что на земле, я думаю, его нигде нет»⁹⁷. Другими словами, Платон не уходит в область пустой абстракции, как может показаться при поверхностном взгляде, а совершает круг (так как тимократия – если вспомнить – совершается по причине отклонения от образца, а к образцу в итоге и происходит возвращение). Вот как о государственных переворотах высказывается Платон.

Аристотель о том же предмете пишет следующее: «В «Государстве» Сократ говорит о государственных переворотах, но неудачно»⁹⁸. Последовательно разбирая определённые моменты Платоновского изложения процесса перехода одного государственного строя в другой, Стагирит, со свойственным ему обстоятельным разбором предмета через выявление и выведение причин, останавливается и на вопросе о числовом соотношении, по Платону лежащим в основании изменений, возражая при этом – хоть и соглашаясь с частичной правотой Платона по причине не всесильности воспитания - относительно *особости этой причины*. Кроме того, Аристотель недоумевает относительно разделения олигархии на государство богатых и

⁹⁶ Там же. С. 385

⁹⁷ Там же. С. 419-420

⁹⁸ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 566

государство бедных, тогда как подобное, по его словам, может наблюдаться и в иных государствах, где владение равной собственностью и наличие бытия доблестного мужа распространяется не на всех. «Почему, – вопрошает философ, – это должно быть скорее в олигархии, нежели в лакедемонском государстве или в каком-либо ином, где не все владеют равной собственностью или не все являются одинаково доблестными мужами?»⁹⁹.

Но есть у Аристотеля и иное возражение, сопряжённое с пониманием обстоятельств, в которых совершается высказывание Платона о предмете. Речь идёт о переходах как таковых. «Ведь сколько раз, – пишет Стагирит в ответ платоновскому Сократу, – все виды государственного устройства сменяются видом противоположным, а не ближе всего к ним стоящим»¹⁰⁰. Далее мыслитель утверждает, что «бывают изменения и обратного порядка, например, демократия переходит в олигархию, и притом чаще, чем в монархию»¹⁰¹. И затем, в одном предложении затронув изменения, касающиеся тирании, Аристотель пишет следующее: «Умолчание обо всём этом объясняется тем, что ему не так просто было рассуждать об этих вопросах: здесь нет ясности. По его мысли, тирания должна перейти в первый и наилучший вид государственного строя, ибо только в таком случае получились бы непрерывность и круг»¹⁰². Аристотель это пишет и тут же возражает – и, надо сказать, справедливо – что имеются реальные случаи перехода тирании в тиранию же, олигархию, демократию, либо аристократию.

И тут возникает проблема. Только что мы утверждали, что древнегреческими мыслителями *разумно* осмысляется вопрос войны и мира, вопрос подлинного государства, выстроенного на основе воспитания, благодаря чему только и может идти разговор о мировом значении древнегреческой мысли (потому что разумное осмысление приобщает нас к

⁹⁹ Там же. С. 568

¹⁰⁰ Там же. С. 567

¹⁰¹ Там же. С. 567

¹⁰² Там же. С. 567

вечности). Однако выясняется, что Платон, совершая круг в своём рассуждении, совершает его во многом потому, что не принимает во внимание определённые случаи, которые имеют место и на которые в свою очередь и указывает Стагирит. Аристотель, разумеется, пишет, что рассуждать об этих вопросах непросто в силу их неясности, но как быть в таком случае со *всеохватывающим* взглядом разумного законодателя на проблему гармоничного и прочного устройства государства?

Для ответа на столь непростой вопрос вновь обратимся к Гегелю.

Гегель по поводу формирования законодательства, происходившего в Древней Греции, говорит следующее: «В эпоху царей в Элладе еще не существовало политической жизни, а, следовательно, существовали лишь зачатки законодательства. Но в промежуток времени от Троянской войны до эпохи Кира обнаружилась потребность в законодательстве»¹⁰³. Однако под первыми законодателями, естественным образом появившимися у греков вместе с их потребностью в законодательстве, как далее справедливо пишет Гегель, следует понимать «лишь мыслящих людей, мышление которых однако не возвысилось до подлинной науки»¹⁰⁴. Почему же оно не возвысилось? А потому, что подлинная наука требует созревших для себя условий. Однако – здесь очень важно – условия эти не есть начало разумного осмысления законодательства, а есть лишь толчок к началу *осмысления*, ибо *мысль* есть то, из чего.

Чуть выше Гегель пишет: «демократическая форма является всемирноисторическим определением в Греции»¹⁰⁵, потому что «именно в Греции существует свобода индивидуума, но она еще не дошла до той абстракции, согласно которой субъект зависит просто от субстанциального, от государства как такового; но в ней индивидуальная воля свободна во всей своей жизненности и со стороны своей индивидуальности она оказывается

¹⁰³ Гегель Г. В. Ф. Сочинения Т.VIII. Философия истории. Москва, Ленинград: Государственное социально-экономическое издательство (Соцэкгиз), 1935. С. 236

¹⁰⁴ Там же. С. 236

¹⁰⁵ Там же. С. 236

обнаружением субстанциального»¹⁰⁶. Что здесь важно? Что свобода индивидуума в Греции *есть (существует)*. Она, конечно, есть там в своей особенной форме: в форме демократии, в форме обнаружения субстанциального, но всё-таки есть. И именно она – оказывается - выступает истинным началом.

Гегель, разумеется, говорит о поэте Гомере как об источнике сведений о прошедшем. Он также не умалчивает об историке Фукидиде, с подлинной искренностью называя его «глубокомысленным»¹⁰⁷. Из их повествований, которые дошли до нас, философ делает вывод, что Греция в описываемые ими времена «находилась в этом состоянии беспокойства, когда не существовало безопасности и происходили грабежи и когда греческие племена беспрестанно переселялись с места на место»¹⁰⁸. Гегель далее упоминает Геродота в связи с финикийцем Кадмом, по преданию, введшем в Греции буквы – всё это есть, и подобного рода ссылки встречаются у Гегеля в его лекциях не раз. Казалось бы, потребность в законодательстве в таком случае обнаруживается постепенно. Однако не так *для истины*. Необходимость в законодательстве, возникшая после Троянской войны и появившиеся с этой потребностью первые законы стали лишь опытом, из которого родилась мысль. опытом, из которого вырос вопрос о едином и многом и их единстве. Но вырос из опыта он только потому, что уже содержался в нём (иначе откуда дали бы знать о себе ростки?). И тогда началась философия. Ибо «греческая государственная жизнь, - вот что составляет подлинное содержание «Государства» Платона; его подлинный дух познал и изобразил подлинное; и это могло быть ничем иным, как истиной того мира, в котором он жил истиной того единого духа, который был жив столько же в нём, сколько и в Греции»¹⁰⁹. Таким образом, вопрос о начале обретает *духовную* значимость через опыт множества, или иначе:

¹⁰⁶ Там же. С. 236

¹⁰⁷ Там же. С. 214

¹⁰⁸ Там же. С. 215

¹⁰⁹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Книга вторая. Издание второе, стереотипное. Публикуются по изданию: Гегель. Сочинения. Т. X. Партийное издательство, 1932. С. 192

через трагический опыт войны, так как объединение, которое было столь желанным, свершившись в мысли Платона, не было разрушено или не понято Аристотелем, но в своём не явном для себя противоречии раскрылось в непосредственной философии.

Если уж говорить о причине, побудившей Аристотеля платоновский круг *как бы* разрушить, то она состоит не в том, что он *как будто* погружается во множество государственных устройств, отрицая единый целостный взгляд на предмет. «Внутренний мир, – пишет Гегель, – был близок греческому духу, он скоро должен был дойти до этого внутреннего мира, но последний погубил его мир, так как государственный строй не соответствовал этой стороне и не знал этого определения, потому что оно не содержалось в нём»¹¹⁰. Вот то, в чём состоит истинная причина шага, сделанного Стагиритом. При кажущемся отходе от целостного взгляда Платона Аристотелем на самом деле в большей степени осознаётся соотношение целого и его частей, осознаётся важность *особенного* (почему им и даются столь многочисленные советы законодателю, касающиеся тех или иных политических ситуаций). Изменения, по Аристотелю, происходят не как извращение подлинного. Переживая государственные перевороты, законодателю, во-первых, необходимо уразуметь, почему и отчего они случаются (глядя на обстоятельства реалистично и вступая в отношения с ними мужественно), во-вторых, от него требуется удержать и сохранить то истинное в наличном, которое в нём есть. Другими словами, «миссия» его – быть подлинным правителем.

Вопрос о воспитании граждан государства к жизни в мире именно поэтому является для Аристотеля столь же важным, сколь и для Платона. Дело лишь в том, что Стагиритом эти идеи высказывались вослед Платону.

Получается так, что целое воспитывается через отсекаание лишнего (как это происходит главным образом у Платона), или собирается из своих частей,

¹¹⁰ Гегель Г. В. Ф. Сочинения Т.VIII. Философия истории. Москва, Ленинград: Государственное социально-экономическое издательство (Соцэкгиз), 1935. С. 238

как это наблюдается у Аристотеля. Однако не до конца развившаяся рефлексия оказывается для греков сколь губительной, столь и необходимой, так как именно благодаря ей вопросы, вставшие перед древнегреческими мыслителями, получили именно такую форму: форму непосредственной разумности. А получив такую форму, эти вопросы раскрылись в ней и в своём содержании (поскольку форма и содержание – нужно это понимать – не прибывают в отношении друг к другу как одно и другое одного и другого).

Теперь несколько слов о междоусобицах по Аристотелю. Что он пишет относительно причин внутренних войн? В качестве одного из важнейших обстоятельств выступает следующий пункт: «государственный переворот имеет целью укрепить или ослабить государственный строй – например, либо олигархию сделать более или менее олигархической, либо существующую демократию усилить или ослабить <...> Иногда государственный переворот имеет целью произвести только частичное изменение в государственном строе»¹¹¹. Аристотель, как можно видеть из приведённого рассуждения, не говорит о государственных переворотах лишь отрицательно, а подчёркивает различность проявлений той цели, которую они преследуют. Почему цель здесь столь многообразна в своих проявлениях? А всё по той же причине: по причине её обусловленности различными отношениями. И важность Аристотелевского шага состоит не только в понимании того, что эта обусловленность имеет место, но и в признании значимости этой обусловленности (не случайно поэтому философ подвергает рассмотрению представления людей о равенстве и неравенстве и справедливости и несправедливости). В связи с этим обстоятельством Аристотель высказывает следующую вещь: «В известном отношении все такие виды государственного устройства находят своё оправдание, но с

¹¹¹ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 527

общей точки зрения они покоятся на ошибочном основании»¹¹² – вот та причина, по которой граждане бунтуют: они попросту, «исходя из своих предпосылок»¹¹³, не могут обозреть состояние дел в целом. Тем самым Аристотель вместе с действительным оправданием политического многообразия, смотрит на дело с общей точки зрения (то есть как философ), но – что самое важное – у него только получается оправдать политическое множество, но то, что общая точка зрения не противостоит многому как другому, а противостоит ему как своему другому (и в этом смысле даже не противостоит, а позволяет совершить мыслительный шаг, охватывающий состояние дел в целом).

Причинность раздора по Аристотелю разбирается с такой же свойственной мыслителю тщательностью. Раздор, при его детальном рассмотрении, обнаруживает свои качественную и количественную характеристики; обладает целым рядом причин, имеющих сугубо внутренний источник, корнящийся в человеческой душе: «Причиной распрей бывают также наглость, страх, превосходство, презрение, чрезмерное возвышение <...>»¹¹⁴. Источником раздора помимо всего прочего выступает нарушение жизни государственного организма, так как «точно так же [как и тело – В.Б.] государство состоит из отдельных частей»¹¹⁵ (имеется в виду рост массы неимущих, уменьшение числа знатных и тому подобное). В качестве ещё одних весьма любопытных причин изменения государственного строя философ указывает на такие вещи, как происки, беззаботность и даже дела любовные, которые также требуют к себе весьма серьёзного отношения. Аристотель поэтому мудро замечает, что «внутренние распри возникают не по причине мелочей, но из мелочей»¹¹⁶.

В дальнейшем философ переходит к разбору причин изменений, характерных для каждого определённого государственного устройства: для

¹¹² Там же. С. 527

¹¹³ Там же. С. 527

¹¹⁴ Там же. С. 530

¹¹⁵ Там же. С. 531

¹¹⁶ Там же. С. 533

демократии, олигархии и аристократии, изложение которых здесь приводиться не будет (так как основные причины, применимые ко всем видам государственных устройств, были изложены выше). Стоит лишь сказать, что в основе аристотелевского рассмотрения и в этом случае лежит наилучшее смешение, которое в то же время выступает и результатом тщательного исследования вопроса: «Ведь устойчивым государственным строем бывает единственно такой, при котором осуществляется равенство в соответствии с достоинством и при котором каждый пользуется тем, что ему принадлежит»¹¹⁷.

Однако вопрос о том, каким образом осуществляется столь желанная устойчивость, опускать не следует. При ответе на него оказывается, что уже само изложение причин приводит к знанию: «если нам известны причины, ведущие к гибели государственных устройств, то мы тем самым знаем и причины, обуславливающие их сохранение»¹¹⁸. Причины же эти (помимо изложенных выше и рассматриваемые теперь со стороны их целеполагания в действии) включают в себя следующие основные моменты: действие с помощью средств, *предоставляемых законом*, и действие, для воплощения которого необходимо понимание (недаром роли деятеля следует принадлежать *опытному государственному мужу*). Интересно – и это не должно пугать – что такой подход не исключает воздействия на граждан в том числе и посредством страха: «Поэтому те, кто печётся о сохранении государственного строя, – пишет Аристотель, – должны возбуждать у граждан разные опасения, чтобы те сохраняли государственный строй и не разрушали его»¹¹⁹. Однако не следует думать, что «возбуждение опасений» подразумевает сеяние вражды среди граждан. Здесь имеется в виду следующая цель: посредством действия через противоположное (как бы другое) прийти к сохранению и утверждению единства.

¹¹⁷ Там же. С. 543

¹¹⁸ Там же. С. 544

¹¹⁹ Там же. С. 545

Итак, вопрос о распрях и раздорах получил надлежащее рассмотрение. Теперь же будет уместно спросить: нашлось ли, благодаря проведённому исследованию, разрешение проблемы войны и мира?

В первую очередь выяснилось: это *действительно* проблема, это действительно *философская* проблема и – со стороны своего историко-философского аспекта – это проблема, которая *встала перед древнегреческой мыслью*. Гегель в уже цитированных «Лекциях по истории философии» замечал, что «развитие философской науки как науки, точнее – поступательное движение философии от сократической точки зрения к научности начинается Платоном и завершается Аристотелем. Таким образом, – делал он вывод, – если кто заслуживает названия учителей человечества, то это – Платон и Аристотель»¹²⁰. И это правда: и по отношению к их философии вообще, и по отношению к их политической философии в частности. Платоновское «Государство» – сколь прекрасное по своей форме, столь же и ограниченное ею – в первую очередь носит характер выдающегося воспитательного труда. Причина ограниченности платоновского взгляда в том, что – по уже упомянутому выражению Аристотеля – «ему [платоновскому Сократу] не так просто было рассуждать об этих вопросах»¹²¹. Однако вслед за Гегелем с полным основанием можно сказать, что это не помешало Платону сделать шаг к систематической форме (в том числе и к систематическому взгляду на законодательство). Что здесь подразумевается под систематическим законодательством? Разумеется, не создание кодифицированного законодательства, но выведение законов из общего источника, почему у Платона и обнаруживается столь сложное отношение между воспитанием и законодательством, воспитанием и властью. Есть у Платона и «Законы», где он более систематично (но, правда, чуть менее поэтично) подходит к рассмотрению всё того же волнующего его

¹²⁰ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Книга вторая. Издание второе, стереотипное. Публикуются по изданию: Гегель. Сочинения. Т. X. Партийное издательство, 1932. С. 116

¹²¹ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 567

вопроса: как устроить государственную жизнь так, чтобы она была наилучшей и достойной свободнорожденного человека?

У Аристотеля, на долю которого выпало дальнейшее развитие философской мысли, имеется «Политика», где систематическое рассмотрение тонкостей государственного устройства представлено куда в более разработанном виде. Правда и у Стагирита проблема отношения единого и много остаётся в форме субстанциального единства, или – говоря другими словами – эта проблема у Стагирита разрешается в каждом конкретном случае с присущей ей особенностью. Однако особенность здесь, ещё в полной мере не выступила как момент особенного, отчего и не происходит действительного разрешения проблемы единства и различия единого и многого. Справедливо сказано Гегелем, что у греков обычай и привычка «оказываются устойчивым элементом, и в них еще не содержится враждебных непосредственности рефлексии и субъективности воли»¹²².

В вопросе войны и мира эта проблема получает своё раскрытие на политическом материале. С точки зрения мудро устроенного целого, не допускающего внутри себя разрушающих его раздоров, у Платона в завершении «Законов» сказано следующее: «Необходимо усвоить эти предварительные знания [о душе и уме – В.Б.], чтобы заметить их общность с мусическими искусствами и воспользоваться ими для нравственного усовершенствования в согласии с законами и чтобы быть в состоянии отдать себе разумный отчёт во всём том, что разумно»¹²³. У Аристотеля указание к сохранению государственного строя сформулировано так: «Но самое важное из всех указанных нами способствующих сохранению государственного строя средств, которыми ныне все пренебрегают, - это воспитание в духе соответствующего государственного строя». Задача законодателя «состоит не в том, чтобы поступать в угоду олигархам или сторонникам демократии, но

¹²² Гегель Г. В. Ф. Сочинения Т.VIII. Философия истории. Москва, Ленинград: Государственное социально-экономическое издательство (Соцэкгиз), 1935. С. 237

¹²³ Платон. Законы // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 511

чтобы дать возможность первым поддерживать олигархический строй, вторым – демократический», а жизнь, согласующуюся с государственным строем, следует считать «не рабством, но спасением»¹²⁴.

Довольно резкими, правда, могут показаться слова Аристотеля, касающиеся не междоусобиц, а войн с неприятелем как таковым: «охотиться должно как на диких животных, так и на тех людей, которые, будучи от природы предназначенными к подчинению, не желают подчиняться; такая война по природе своей справедлива»¹²⁵. Платон в этом смысле по-отечески мягче, и больше сожаления чувствуется в нём по поводу войн. Однако мягкость эта, стоит иметь в виду, обусловлена как методологически, так и большим вниманием к опасности разрушения мира (даже не столько вниманием, сколько – как бы парадоксально это не звучало – страхом перед этой опасностью). Правда и чувство страха здесь не есть синоним малодушия, ибо, повторим здесь слова Аристотеля, «сохранению государственного строя способствует не только то, что он далёк от всякого разрушающего начала, но иногда и сама близость последнего, внушая страх, побуждает твёрже держаться имеющегося государственного строя»¹²⁶.

Поэтому прав Гегель, когда он говорит о роли греков в мировом историческом процессе. Высказываясь о персидской войне, в которой «Греция выказала себя с самой блестящей стороны»¹²⁷, философ говорит о мировом значении победы греков в этом военном мероприятии. Несложно понять, почему эта война заслужила столь высокую характеристику: через победу над Азией Греция отстояла себя как целое, тем самым – хоть и на определённый период – она себя утвердила. «Таким образом, – пишет Гегель, – Греция была избавлена от ига, которое грозило раздавить её. Бесспорно, бывали более огромные сражения; но память об этих битвах вечно жива не

¹²⁴ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 551

¹²⁵ Там же. С. 339

¹²⁶ Там же. С. 545

¹²⁷ Гегель Г. В. Ф. Сочинения Т. VIII. Философия истории. Москва, Ленинград: Государственное социально-экономическое издательство (Соцэкгиз), 1935. С. 241

только в истории народов, но и в науке, искусстве и во всём благородном и нравственном вообще»¹²⁸. Без этих сражений не возникла бы память о них. Без памяти не родился бы опыт (как справедливо утверждает Аристотель, говоря о том, что «многие воспоминания об одном и том же предмете приобретают значение опыта» и продолжает, что «наука и искусство возникают у людей через опыт»¹²⁹). И нужно добавить – принимая во внимание достижения истории философии, но сознательно ограничиваясь рамками предмета исследования – что точка непосредственного разумного осмысления законодательства, достигнутая философами Древней Греции, есть, несмотря на тесную связь с опытом, начало его преодоления через осмысление опыта мифологии и непосредственной истории.

Однако, сотворив прекрасную жизнь, завоевав её путём самоутверждения, греки вместе с тем стали её рабами (недаром Гегель в качестве одной из особенностей греческой демократии выделяет рабство), но это вместе с тем не помешало им приобщиться к вечности, а именно: заложить основы философии, подарив миру в том числе и философское осмысление войны как опыта их жизни.

3. Политика как этическая проблема с точки зрения меры и сущности

Уже однажды упомянутая в связи с Платоном проблема тела и души в его диалоге «Филеб» получает своё раскрытие через выявление четырёх родов: «следуя нашему рассуждению, лучше скажем, что во Вселенной, как неоднократно высказывалось нами, есть и огромное *беспредельное*, и достаточный *предел*, а наряду с ними – некая немаловажная причина, устанавливающая и устрояющая в порядке годы, времена года и месяцы. Эту

¹²⁸ Там же. С. 242

¹²⁹ Аристотель. Метафизика // Сочинения: В 4-х т. Т. 1 Ред. В. Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976. С. 65

причину было бы всего правильнее назвать *мудростью и умом*¹³⁰, присовокупляя к этому в качестве ещё одной причины также и *смещение*.

Этот вопрос о Космосе как одушевлённом теле и порядке в нём; об удовольствии, разумении и благе, помимо диалога «Тимей», где Платоном разворачивается сотворение Космоса Демиургом, а также «Парменида», где исследуется проблема единого и его определённости, вплетён в ткань цельного полотна «Государства» и «Законов». Что это означает? Что вопрос о государстве, разумном законодательстве и политике становится ясным для себя только через постепенное выявление (или становление) тех моментов, которые в конечном итоге должны стать (и, более того, действительно становятся) моментами целого. Недаром в диалоге «Политик» чужеземец произносит следующее: «Ведь невозможно, чтобы политик или другой какой-либо знаток практических дел был бесспорно признан таковым до того, как по тому вопросу будет достигнуто согласие»¹³¹. Так и есть: согласие необходимо установить, иначе – пройти путь исследования. И только посредством прохождения пути определения искусства политика через отделение от него всех остальных искусств оно получает определённую меру всего оказавшегося от него отделённым, но вместе с тем обретшего разумность смещения: «Я сказал, - произносит чужеземец у Платона, - что в правильных связях нет ничего невозможного, если только оба рода [разумный и мужественный] будут иметь одну заботу – о совершенстве. Это-то и есть целиком и полностью дело царского ткачества: оно ни в коем случае не должно допускать, чтобы рассудительные характеры отдалялись от мужественных, но должно сплетать их вместе»¹³².

Важно уяснить – к вопросу о политике и этике – что определение политика тесно сопряжено с определением блага. В каком смысле? В «Филебе», где речь идёт о благе, удовольствии и уме Сократ у Платона видит

¹³⁰ Платон. Филеб // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 36

¹³¹ Платон. Политик // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 49

¹³² Там же. С. 88

необходимым следующее: «Стало быть, предшествующее рассуждение требует, чтобы мы рассмотрели, каким образом разумение и удовольствие суть единое и многое и каким образом они не сразу оказываются беспредельными, но, прежде чем стать таковыми, каждое из них усваивает себе число»¹³³. Другими словами, речь идёт о *количественно определённом*, о чём платоновский Сократ говорит чуть выше по диалогу, позволяя прилагать идею беспредельного ко множеству лишь тогда, когда «будет охвачено взором всё его [множества] число»¹³⁴. Лишь после этого множеству - теперь уже заключённому между беспредельным и одним, то есть обретшему эту самую определённость - и «можно будет позволить войти в беспредельное»¹³⁵. И так же – о чём высказывается чужеземец уже в «Политике» - «всё, что относится к области искусств, каким-то образом причастно измерению»¹³⁶. И сам способ, которым множество причастно измерению, озвучен в том же «Политике»: «<...> надо считать, что все искусства равно существуют и что большее и меньшее измеряются не только в отношении друг к другу, но и в отношении к *становлению меры*»¹³⁷. Так же и о воспитании в вышеуказанном диалоге говорится как об искусстве смешения всех тех родов, которые выступили и определились в беспредельном, как об искусстве руководства «теми искусствами, которые предназначены для действия»¹³⁸. Почему и возможно вести речь об определении искусства политика (или просто политика) как об определении блага: «Считай, - произносит Сократ в «Государстве» Платона, - что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же даёт им

¹³³ Платон. Филеб // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 21

¹³⁴ Там же. С. 18

¹³⁵ Там же. С. 18

¹³⁶ Платон. Политик // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 50

¹³⁷ Платон. Политик // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 50

¹³⁸ Там же. С. 80

бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой»¹³⁹.

И если в «Государстве» (равно как и в «Законах») отношение между государственным правлением и философией выступает как отношение достаточно разработанное, выливающееся в устройство реального (то есть действительного) государства, основанием которого выступает соединение философии и власти, то в «Филебе» и в «Политике» это отношение не приобретает формы законодательства. Однако стоит обратить внимание на эти диалоги по следующим причинам: в «Филебе» проблема удовольствия, разума и блага позволяет сконцентрироваться на этической стороне дела (недаром в дальнейшем все эти вопросы тщательно разбирались Аристотелем главным образом в его «Никомаховой этике»); а в диалоге «Политик» происходит определение правителя (или: власти) в свете блага, только выраженное через определение *истинного* в правящем *индивидууме* (такова особенность предмета диалога).

Теперь – к вопросу о мере и упомянутой в самом начале проблеме тела и души.

Помимо того, что в рассуждении собеседников диалога «Филеб» выступает *количественно определённое, качественно определённое* («лишь знание количества звуков и их качества – произносит Сократ в обращении к музыке, - делает каждого из нас грамотным»¹⁴⁰), а также *мера* (эти [музыкальные] системы завещали нам <...> прилагать имена ритма и меры к другим подобным состояниям, присущим движениям тела <...> они повелели нам далее рассматривать таким образом всякое вообще единство и множество»¹⁴¹), своё раскрытие также получает *проблема тела и души* («Не скажем ли мы, что в нашем теле есть душа? – Ясно, что скажем. – Откуда же,

¹³⁹ Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 317

¹⁴⁰ Платон. Филеб // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 18

¹⁴¹ Там же. С. 19

дорогой мой Протарх, оно взяло бы её, если бы тело Вселенной не было одушевлено»¹⁴²).

А поскольку возникает проблем тела и души, постольку встаёт вопрос о гармонии, страдании и удовольствии. «Когда же гармония вновь налаживается и возвращается к своей природе, то следует сказать, что возникает удовольствие»¹⁴³. Но как в таком случае быть с изначальностью? Тогда собеседники диалога с необходимостью приходят к следующему: «Так у нас есть, значит, некое третье состояние помимо радостного и скорбного? – Как же иначе?»¹⁴⁴.

Однако на этом рассуждение не успокаивается, потому что удовольствие и страдание, затрагивая как тело, так и душу, даёт интенцию к разговору о памяти и воспоминании. И действительно: «Может ли тот, кто становится пустым впервые, - справедливо спрашивает Протарха Сократ, - каким-либо образом постичь с помощью ощущения или памяти наполнение, то есть то, чего он в настоящее время не испытывает и не испытывал никогда в прошлом?»¹⁴⁵. Память и воспоминание оказываются ключевыми моментами. Почему? Для ответа на этот вопрос необходимо снова обратиться к тексту: «Когда душа сама по себе, без участия тела <...> воспроизводит то, что она испытала когда-то совместно с телом, мы говорим, что она вспоминает»¹⁴⁶. Получается, что вначале душа совместно с телом должна нечто испытать, и только потом она вспоминает об этом. И это действительно так, однако необходимо понимать следующее: помнить душа может как верно, так и неверно. Другими словами – она может *мнить*, из-за чего страдания и удовольствия, представляющиеся людям, могут быть как истинными, так и ложными: «Память, направленная на то же, на что направлены ощущения, и связанные с этими ощущениями впечатления кажутся мне как бы записывающими в нашей душе соответствующие речи. И когда такое

¹⁴² Там же. С. 35

¹⁴³ Там же. С. 37

¹⁴⁴ Там же. С. 39

¹⁴⁵ Там же. С. 42

¹⁴⁶ Там же. С. 41

впечатление записывается правильно, то от этого у нас получается истинное мнение и истинные речи; когда же этот наш писец сделает ложную запись, получаются речи, противоположные истине»¹⁴⁷. Какой вывод следует из приведённого рассуждения? Оказывается, что недостаточно сказать: «Душа соприкасается с телом и вспоминает былое, а также, исходя из полученного опыта, надеется на будущее». В моменте ощущения, в процессе записывания речей душа не пребывает в бездейтельном состоянии. Она не пребывает в бездейтельном состоянии потому, что все эти акты совершаются при самом что не на есть активном участии души, и именно поэтому возможно говорить об истинном или ложном, ибо в противном случае происходило бы лишь механическое писание, а в отношении вопроса об удовольствии и страдании оказалось бы достаточным выдвинутое Филебом в начале диалога утверждение: «Филеб утверждает, - излагает точку зрения Филеба Сократ, - что благо для всех живых существ – радость, удовольствие, наслаждение и всё прочее, принадлежащее к этому роду»¹⁴⁸. Это утверждение, конечно, верно в том смысле, что имеются и истинные удовольствия, и уму (как выясняется в дальнейшем) так же, как и удовольствию, не принадлежит роль блага. Однако в то же время оно в более глубоком смысле неверно, поскольку именно душа, а не тело постигает противоположное: «Стало быть, это рассуждение, указав на память, приводящую к предметам вожделения, открывает, что всякое влечение и вожделение всех живых существ, а также руководство ими принадлежит душе»¹⁴⁹. Удовольствие же не перестаёт быть (да оно и не может исчезнуть), но оно становится, если можно так сказать, удовольствием в чистоте. И понять это оказывается возможным только *в мере*, или в *становлении бытия*.

Таким образом обнаруживается истина удовольствия, а также очевидность выбора третьего образа жизни (не впадающего в крайности удовольствия и ума): «Стремящийся [к удовольствию] избирает,

¹⁴⁷ Там же. С. 49

¹⁴⁸ Там же. С. 11

¹⁴⁹ Там же. С. 43

следовательно, разрушение и становление, а не ту третью жизнь, в которой нет ни радости, ни печали, а только разумение, сколь возможно чистейшее»¹⁵⁰ - высказывается Сократ в «Филебе» о жизни разумной. Именно вследствие разумности и соразмерности смесь обретает свою ценность. Если же смесь не причастна мере и соразмерности, то она «неизбежно губит и свои составные части, и прежде всего самое себя»¹⁵¹. А подлинное благо по Платону именно потому и подлинное, что оно есть обнаружение истины всех тех моментов, через прохождение которых оно и становится собой.

Необходимо в связи с рассматриваемой проблематикой сказать ещё о «Государстве» Платона. «А что это за дело?»¹⁵² – спрашивает собеседник Сократа в ответ на его высказывание о великом и достаточном деле стражей. «Обучение и воспитание. – Отвечает ему тот и продолжает: – Если путём хорошего обучения стражи станут *умеренными людьми*, они и сами без труда разберутся в этом [в вопросе о размере государства], а также и во всём том, что мы сейчас опускаем, например: подыскание себе жены и брак, а также деторождение»¹⁵³. Таким образом, ведя речь о воспитании умеренности в стражах, собеседники так же высказываются и о законах. А именно: они обращают внимание на ту опасность, к которой ведёт нарушение законов, проникающее в нравы, «с величайшей распущенностью, в конце концов переворачивая всё вверх дном как в частной так и в общественной жизни»¹⁵⁴. Этот вопрос об умеренности, о соблюдении законодательства со стороны отношения между удовольствием, умом и благом есть более целостное разворачивание содержания, актуализированного в диалоге «Филеб». Вместе с тем этот вопрос по мысли также пересекается с «Политиком», хотя последний был написан позже. Однако в ракурсе рассмотрения проблемы

¹⁵⁰ Там же. С. 70-71

¹⁵¹ Там же. С. 83

¹⁵² Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 212

¹⁵³ Там же. С. 212

¹⁵⁴ Там же. С. 213

блага, власти и воспитания проведение параллелей здесь вполне уместно и даже необходимо.

Итак, каким образом благо теперь уже в «Государстве» становится собой?

В первой главе этой работы раскрывался вопрос о движении к благу как к беспредпосылочному началу и о необходимости осуществления этого движения через предпосылки. И действительно, путь рассуждения столь же важен и нужен, как и результат (и даже более – результат без него не мыслим): «Но всего менее должен этому [кажущейся достаточности меры, отстоящей от действительности] поддаваться страж государства и законов. <...> Значит, мой друг, ему надо идти более долгим путём и не меньше усилий приложить к приобретению знаний»¹⁵⁵. А самое важное знание – это, собственно, и есть *идея блага*, которой «обусловлена пригодность и полезность справедливости и всего остального»¹⁵⁶.

Так вот, стражам, самые одарённые и выдержавшие путь воспитания из которых становятся правителями, необходимо удерживать меру. Так и утверждает Платон в «Государстве»: «Осмелимся же сказать и то, что в качестве самых тщательных стражей следует ставить философов»¹⁵⁷. Таким образом, сплетая в «Государстве» благо и власть (что Платон в дальнейшем производил в определении правящего в «Политике»), он так же включает в рассмотрение проблему страдания и удовольствия. И беседа в этом диалоге отчасти движется в том же ключе, что и в «Филебе». А именно: «А бывает что-нибудь ни радостным, ни печальным?»¹⁵⁸ – раздаётся один из голосов участников обсуждения. А далее звучит вопрос и следующий за ним ответ: «Посредине между этими двумя состояниями будет какое-то спокойствие души в отношении того и другого? Или ты это называешь иначе? - Нет,

¹⁵⁵ Там же. С. 310

¹⁵⁶ Там же. С. 311

¹⁵⁷ Там же. С. 309

¹⁵⁸ Там же. С. 407

так»¹⁵⁹. Покой оказывается тем, что лишь кажется удовольствием или страданием: «Значит, у кого нет опыта в рассудительности и добродетели <...> того, естественно, относит вниз, а потом опять к середине, и вот так они блуждают всю жизнь»¹⁶⁰. Необходимо заметить, что это напрямую касается тела и души, поскольку «так называемые удовольствия, испытываемые душой при помощи тела <...> как раз и относятся к этому виду, иначе говоря, они возникают, как прекращение страданий»¹⁶¹.

Что здесь необходимо понять? Разумеется, не то, что тело порочно, а, скорее, то, что оно причастно истине, но только в гораздо меньше степени - и далее в диалоге так и говорится: «Значит, всякого рода попечение о теле меньше причастно истине и бытию, чем попечение о душе? – Гораздо меньше»¹⁶². Поэтому подлинными удовольствиями и оказываются удовольствия познания, а не тела или покоя, мнимо принимаемого за страдание или удовольствие. Иначе говоря, это и есть «третьей состояние», доступное разумно действующей душе: «Стало быть, если вся душа в целом следует за своим философским началом и не бывает раздираема противоречиями, то для каждой её части возможно не только делать всё остальное по справедливости, но и находить в этом свои особые удовольствия, самые лучшие и по мере сил самые истинные»¹⁶³. А это и составляет умение подлинного правителя, это и даёт основание разумности власти.

И теперь следует поставить такой вопрос: достаточно ли того, что делает Платон? Вопрос, разумеется, может своей постановкой показаться весьма своеобразным, однако, он возникает с необходимостью, требуемой самим предметом исследования. Другими словами – предмет требует большей развёрнутости. «Метафизика» Аристотеля – замечательное доказательство этого разворачивания. В свою очередь «Этики» Аристотеля (главным

¹⁵⁹ Там же. С. 407

¹⁶⁰ Там же. С. 411

¹⁶¹ Там же. С. 409

¹⁶² Там же. С. 411

¹⁶³ Там же. С. 412

образом – «Никомахова этика») дают материал для исследования блага в его социальном преломлении. В то же время оказывается крайне важной и «Политика» Стагирита – работа, в которой вопрос о благе становится вопросом государственной важности. Если предметом «Государства» Платона было благо, поскольку это корень и основа действительного государства и всеобщая основа власти, то «Политика» Аристотеля, раскрывая отношения внутри целого, тем самым говорит уже не об идее государства, но более полно обращается к реальности по причине наличия разработанных главным образом Платоном для этого шага Стагирита предпосылок. И в этом смысле выступает реальность идеи, то есть – сущность.

Для осознания истинности сказанного в отношении Аристотеля необходимо теперь прописать тот путь исследования, которым идёт Стагирит. Отчасти во второй главе уже раскрывалось, каким образом государство есть изначально. Более точно, «оно является завершением их [первичных элементов], в завершении же сказывается природа»¹⁶⁴. И, далее, «Из всего сказанного явствует, что государство принадлежит к тому, что существует по природе»¹⁶⁵. Однако то, каким образом у Аристотеля выступает сущность, каким образом соотносятся между собой благо, удовольствие и страдание, а, вместе с тем, как решается вопрос о середине и противоположностях в деле наклонностей – всё это ещё не получило должного рассмотрения. Основной же проблемой, в которой необходимо разобраться, выступает проблема отношения этики и политики, а также проблема деятельного и созерцательного образов жизни, исследуемых Стагиритом в связи с первой из обозначенных проблем. Недаром вопрос поступка, влечения и сознательного выбора является одним из ключевых не только в этике Аристотеля в целом, но и в поле пересечения этики с государственным делом. Мыслитель так и конкретизирует предмет исследования в начале пятой книги «Никомаховой этики»: «В связи с

¹⁶⁴ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 378

¹⁶⁵ Там же. С. 378

правосудностью и несправосудностью нужно рассмотреть [следующие вопросы]: к каким поступкам то и другое может иметь отношение, обладание какого рода серединой есть правосудность и в чём серединой является правосудное?»¹⁶⁶.

В продолжение темы «Филеба» и «Политика» рассмотрим удовольствия, страдания и блага тела и души, а также определение блага, взятого относительно и безотносительно. Вначале необходимо сконцентрироваться на *относительности* и *безотносительности* блага. Если обращаться к Платону, то у него благо само по себе, которое мыслитель ищет как то в «Политике», в «Филебе», и, конечно, в «Государстве» определяется через отношение, и с большим трудом разговор о справедливости, выступающий лейтмотивом «Государства», увенчивается утверждением справедливости как таковой. Или – можно сказать иначе – благом как таковым.

Аристотель, однако, уже вначале «Никомаховой этики» пишет: «Так как действий, искусств и наук много, много возникает и целей. У врачевания – это здоровье, у судостроения – судно, у военачалия – победа, у хозяйствования – богатство. Поскольку ряд таких [искусств и наук] подчиняется одному какому-нибудь умению <...>, постольку во всех случаях цели управляющих [искусств и наук] заслуживают предпочтения»¹⁶⁷. То есть, для Аристотеля множество благ не выступает только-только наметившейся проблемой (в отличие от Платона). Также же точно, как и вопрос о высшем благе и власти: «Надо, видимо, признать, что оно [высшее благо] относится к ведению важнейшей [науки, т.е. науки], которая главным образом управляет. А такой представляется наука о государстве, [или политика]»¹⁶⁸. Эта наука о государстве, по Стагириту, *«пользуется остальными науками как средствами и, кроме того, законодательно определяет, какие поступки*

¹⁶⁶ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 145

¹⁶⁷ Там же. С. 54

¹⁶⁸ Там же. С. 55

следует совершать и от каких воздерживаться»¹⁶⁹. Для Аристотеля эта определённая уже очевидна.

Однако это вовсе не значит, что проблематика вопроса исчерпывается философом уже в первых строках. Иначе он не писал бы, что «[в понятиях] прекрасного и правосудного <...> заключено столько разного и расплывчатого»¹⁷⁰ и что «такая же своего рода расплывчатость заключена в [выражении] «блага», потому что многим от [благ] бывает вред»¹⁷¹. Тогда встаёт вопрос: как от *столь расплывчатого* прийти к *более точному*? Отчего отталкиваться в рассуждении? И если Платон в диалогах определяет безотносительное благо через отношение, то Аристотель высказывается следующим образом: «Начинать, конечно, надо с известного, а оно бывает двух видов: *известное нам* и *известное безотносительно*. Так что нам, вероятно, следует начинать с известного нам»¹⁷². И продолжает: «Вот почему, чтобы сделаться достойным слушателем [рассуждений] о прекрасном и правосудном и вообще о предметах государственной науки, нужно быть уже хорошо воспитанным в нравственном смысле»¹⁷³. Это высказывание отводит воспитанию положение данности и производит разделение целей. «Вот почему юноша – чуть выше пишет Аристотель, – неподходящий слушатель науки о государстве: он ведь *неопытен* в житейских делах, а из них [исходят] и с ними связаны наши рассуждения»¹⁷⁴, конкретизируя при этом, что целью здесь [в «Никомаховой этике»] выступает «не познание, а *поступки*»¹⁷⁵.

Необходимо поэтому задаться следующим вопросом: как вообще целью учения может быть поступок, если учение – это созерцание? Помимо этого встают и другие вопросы, как то: каким образом воспитание является сколь предварительным предприятием, столь и целевым? Поскольку в «Политике»

¹⁶⁹ Там же. С. 55

¹⁷⁰ Там же. С. 55

¹⁷¹ Там же. С. 56

¹⁷² Там же. С. 57

¹⁷³ Там же. С. 57

¹⁷⁴ Там же. С. 56

¹⁷⁵ Там же. С. 56

Аристотель – обратимся теперь к ней – пишет, что «все способности и искусства требуют для применения их к соответствующей им работе *предварительного* воспитания и предварительного приучивания»¹⁷⁶. Относительно воспитания как цели мыслитель там же высказывается следующим образом: «А так как государство в его целом имеет в виду одну конечную цель, то, ясно, для всех нужно единое и нравственное воспитание, и забота об этом воспитании должна быть общим, а не частным делом»¹⁷⁷. Вопрос этот, по сути, сводится к уже обозначенной выше проблеме: проблеме поступка и суждения; проблеме нравственности, формирования нравственного склада и роли рассуждения и сознательного выбора в этом процессе.

И ещё один вопрос, проистекающий из уже высказанного, касается частного и общего, а также блага в его самодостаточности. Почему? Потому что именно чрезмерность, существенный избыток, недостаток и полагание цели в этом отклонении и приводит в итоге к тому, что «многим от [благ] бывает вред»¹⁷⁸.

Итак, вопрос о благе и государственной деятельности звучит в утверждении Аристотелем трёх образов жизни. «Существует ведь три основных [образа жизни], – пишет философ, – во-первых, только что упомянутый [полный наслаждения и удовольствия – В.Б.], во-вторых, государственный и, в-третьих, созерцательный»¹⁷⁹.

Каким образом в таком случае возможен поиск безотносительного блага? «В благе мы угадываем нечто внутренне присущее и неотчуждаемое», – справедливо утверждает мыслитель. Однако и здесь возникает проблема, потому что в таком случае «во всём этом [в названных выше Аристотелем благах, таких как рассудительность, зрение, определённое удовольствие и

¹⁷⁶ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 628

¹⁷⁷ Там же. С. 628

¹⁷⁸ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 56

¹⁷⁹ Там же. С. 58

почёт. – В.Б.] понятие блага вообще будет выявляться как *тождественное* <...>. Между тем понятия почёта, рассудительности и удовольствия именно как благ различны и не совпадают друг с другом»¹⁸⁰. Вот и встаёт вопрос: «что же всё-таки хотят сказать, [добавляя] «само-по-себе» к отдельному [понятию] <...>»¹⁸¹. И вместе с тем это «само-по-себе» в отношении к удовольствию, созерцанию и политике у Аристотеля получает определение: счастье есть и *деятельность*, и *удовольствие* и *цель государственного мужа*. Как так происходит? Происходит это определение, разумеется, не посредством называния высшего блага счастьем, а счастья в свою очередь удовольствием, созерцанием и деятельностью. Под счастьем люди понимают многое, однако разбор Стагиритом имеющихся мнений с необходимостью приводит к прояснению вопроса. Несмотря на то, что одни правы в одном отношении, другие – в другом, а даваемые определения требуют уточнения, дополнения и постановки новых вопросов, Аристотелем схватываются следующие ключевые моменты в определении блага: «Наше определение, стало быть, согласно с [мнением] тех, кто определяет *счастье как добродетель*, потому что добродетели как раз присуща *деятельность, сообразно добродетели*». А также: «Жизнь этих людей [людей, которым удовольствие доставляет совершение поступков, согласных с добродетелью], конечно, ничуть не нуждается в удовольствии, словно в каком-то приукрашивании, но *содержит удовольствие в самой себе*»¹⁸². А также: «Счастье, таким образом, - это высшее и самое прекрасное [благо], доставляющее величайшее удовольствие»¹⁸³. И, кроме того, Аристотелем указывается на необходимость наличия для этого самого счастья внешних благ и благоприятных обстоятельств.

Другими словами, происходит углубление определения сколь внутрь, столь и вовне. Уже Платон посредством разработанного им метода дошёл до

¹⁸⁰ Там же. С. 61

¹⁸¹ Там же. С. 60

¹⁸² Там же. С. 67 .

¹⁸³ Там же. С. 67

определения подлинного удовольствия как удовольствия познания. Он также определил душу как самодвижущийся принцип, то есть, можно сказать, как деятельность. В чём же в таком случае состоит аристотелевский шаг вперёд? А в том, что эта полнота подлинного удовольствия и полнота деятельности души у Аристотеля только и становится полнотой в полном смысле слова, поскольку именно им осознаётся первичность сущности перед отношением. «Что же касается блага, - пишет Аристотель в «Никомаховой этике», - то оно определяется [в категориях] сути, качества и отношения, а между тем [существующее] само по себе, т.е. сущность, по природе первичнее отношения»¹⁸⁴. Собственно, именно таким образом и выступает у Аристотеля сущность: как наипервичная категория по отношению ко всем остальным; как безотносительное во всех отношениях, которые выступили налицо (отметим, что среди «выступивших налицо отношений» также присутствует и *мера*).

Тем самым на некоторые из выше поставленных вопросов ответы, хоть и частично, но всё же получены.

Необходимо ещё в этом пункте исследования провести некоторые параллели с «Политикой» Аристотеля и обратить более пристальное внимание на его рассуждения о государстве внутри «Никомаховой этики».

Уже Платоном – если припомнить – высказывалась мысль о единстве блага и власти в законе. В «Государстве» находим: «А всего дальше отходит от разума то, что отклоняется от закона и порядка»¹⁸⁵. Но не менее (а с учётом обозначенной проблемы связи блага и власти возможно даже более) интересным является суждение, вплетённое в ткань диалога первой книги платоновских «Законов»: «Но какова теперь цель нашего рассуждения, и что мы этим хотим разъяснить? – вопрошает афинянин, - Очевидно, что и здешний критский законодатель, поставленный Зевсом, как и любой другой хоть на что-то годный, *устанавливал законы, более всего имея в виду высшую*

¹⁸⁴ Там же. С. 59

¹⁸⁵ Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 413

*добродетель»*¹⁸⁶. И эта добродетель, которая есть цель любого законодателя, пронизывает весь устрояемый Платоном государственный строй, представленный как в «Государстве», так и в «Законах». И хотя – говоря несколько слов о различии в работах мыслителя - в «Государстве» со всею полнотой представлена диалектика, раскрыт путь движения к благу и звучит изумляющая своей смелостью мысль о соединении философии и государственного управления, в то время как в «Законах» внимание главным образом уделяется скрупулёзному прорабатыванию всех деталей подлинного государственного строя, суть предлагаемых мыслителем проектов во многом одна и та же – *высшая добродетель*.

Так вот, Стагирит в свою очередь вопрос о благе и политике выражает уже совершенно явно и отчётливо. В «Никомаховой этике» он пишет: «<..> Это, видимо, согласуется со сказанным вначале: мы полагали целью науки о государстве наивысшее благо, потому что именно эта наука больше всего уделяет внимания тому, чтобы создать граждан определённого качества, т.е. добродетельных и совершающих прекрасные поступки»¹⁸⁷. В этом высказывании, между прочим, хорошо видно, как у Аристотеля довольно ясно выступило *качество*. Более определённой становится и формулировка (а вместе с тем и содержание) высказываемого: *наивысшее благо* полагается целью *науки о государстве*, качество граждан выражается в их *добродетельности* и – что важно - *совершении прекрасных поступков*. Если же провести сравнение с платоновским «Политиком», то в нём, скорее, выступает ещё только *мера* и – переходя к вопросу о созерцании и деятельности – *истинное знание*. Действительно, в «Политике» устами чужеземца так и произносится: «И из государственных устройств то необходимо будет единственно правильным, в котором можно будет

¹⁸⁶ Платон. Законы // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 98

¹⁸⁷ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 69

обнаружить *истинно знающих* правителей, а не правителей, которые лишь кажутся таковыми»¹⁸⁸.

У Стагирита сама деятельность правителя, благодаря произведённой предшествующими исследователями работе, определена конкретнее. Это – как однажды уже говорилось чуть выше относительно воспитания – отчётливое осознание цели государственного деятеля не только как *цели*, но и как *основания*. Разумеется, выражена эта цель в непосредственной форме, поскольку речь идёт именно о человеческих законах, а не о божественных: «Ясно, что добродетель [а добродетель, повторимся, это то, о чём старается государственный муж – В.Б.], которую мы должны рассматривать, человеческая, ведь и благо мы исследуем человеческое, и счастье – человеческое»¹⁸⁹. Однако в своей непосредственной форме она доходит до *науки*. И в «Политике» Аристотеля, где в первом абзаце государственное общение определяется как *организуемое ради какого-либо блага*¹⁹⁰, эта политическая и в то же время по природе естественная цель отчётливо выступает.

Что же касается вопроса воспитания, то и этот пункт предполагает обращённость к наилучшему и необходимому: «Между тем все сообщества – это как бы члены государственного сообщества, - говорит философ в книге его «Никомаховой этики», посвящённой дружбе, - они промышляют что-то нужное, добывая что-нибудь из необходимого для жизни. <...> все эти [сообщества], по-видимому, подчиняются государственному, ибо государственные взаимоотношения ставят себе целью не сиюминутную пользу, а пользу *для всей жизни в целом* <...>»¹⁹¹. Другое дело, что это *необходимое* в зависимости от вида государственного строя может

¹⁸⁸ Платон. Политик // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 62

¹⁸⁹ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 74

¹⁹⁰ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 376

¹⁹¹ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 233

приобретать те или иные формы. Однако суть правления в неизвращённом государственном строе (как то по Аристотелю царская власть, аристократия и тимократия) состоит в направленности совершаемого «не для себя самого, а для подданных»¹⁹². Эта же мысль звучит в книге аристотелевской «Политики», посвящённой воспитанию, где, несмотря на расхождения к воспитательным подходам, которые составляют действительно серьёзную проблему на пути к установлению ясности предмета, в пункте, касающегося того, что этим предметом непременно выступает *добродетель*, никаких расхождений нет: «Велико различие в том, с какой целью кто-либо что-нибудь делает или изучает. Если это совершается для себя или для друзей либо ради добродетели, то оно достойно свободнорожденного человека»¹⁹³. Таким образом, Аристотелем довольно отчётливо артикулируется непосредственная свобода; добродетель, которая в качестве цели и основания выступает как суть воспитания свободнорожденных. И это – именно *наука воспитания*, пускай ещё и не разрешившая в себе самой проблему свободы и рабства.

Для более обстоятельного прояснения вопроса о благе необходимо ещё высказаться об удовольствии и страдании. Поскольку об удовольствии и страдании необходимо *высказаться*, то не обойтись будет без *суждения*. Недаром Аристотель в «Политике» высказывает простую, но вместе с тем совершенно верную вещь. И звучит она так: «<...> природа, согласно нашему утверждению, ничего не делает напрасно; между тем один только человек из всех живых существ наделён *речью*»¹⁹⁴. Далее – что важно само по себе и тем более в связи с вопросом об удовольствии и страдании – мыслитель пишет: «Но речь способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и что несправедливо»¹⁹⁵. В «Никомаховой этике» этот вопрос получает раскрытие в отношении

¹⁹² Там же. С. 234

¹⁹³ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 629

¹⁹⁴ Там же. С. 379

¹⁹⁵ Там же. С. 379

середины: «Поскольку ранее мы сказали, - говорит Стагирит в начале шестой книги, - что *следует избирать середину*, а не избыток и недостаток, а середина такова, как *определяет верное суждение*, то давайте в этом разберёмся»¹⁹⁶.

Потребность «разобраться» в высказанном, требуемая самим предметом, не остаётся у Аристотеля в качестве подвешенной в воздухе потребности, но находит своё удовлетворение в следующем за утверждением рассуждении.

Здесь в связи с избранием середины сразу же отметим пункт, в котором определение блага как середины совпадает с определением закона: «Человек же обходительный и свободнорожденный будет вести себя так, словно он сам себе закон. Таков, стало быть, кто держится середины, любезным ли его называть или остроумным»¹⁹⁷. В этом суждении не столь важно, что речь идёт именно о насмешке – значимо здесь то, что и в вопросах остроумия (как, впрочем, и во многих других) середина (или благо) есть закон. И это – его суть. Так же, как и в «Политике» говорится: «Первичным по природе является государство по сравнению с семьёй и каждым из нас; ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части»¹⁹⁸, а эта первичность и есть первичность отношений, то есть - благо.

Итак, вернёмся к отношению суждения и поступка. В седьмой книге Аристотель пишет следующее: «В самом деле, как уже было сказано в начале, одни из [влечений] человеческие и естественные как по роду, так и по степени, другие – звероподобные, третьи же [обусловлены] уродствами и болезнями. Благоразумие и распущенность связаны только с первым [видом влечения]. Вот почему мы не называем зверей ни благоразумными, ни распущенными иначе как в переносном смысле, - *у них ведь нет ни*

¹⁹⁶ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 172

¹⁹⁷ Там же. С. 142

¹⁹⁸ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 379

сознательного выбора, ни расчёта <...>»¹⁹⁹. И в продолжение сказанного: «Зверство менее [дурно], нежели порочность, но более страшно, ибо лучшая часть души [у зверей] не развращена, как у [порочного] человека, а отсутствует»²⁰⁰. Люди же, в отличие от зверей, обладают *умом*.

Значит ли это, что ум есть источник зла и порочности? И да, и нет, поскольку весь вопрос заключается в *обладании*. Или лучше сказать так: в *выборе* как истине крайностей. А поскольку истина – это истина крайностей (то есть *середина*), то к ней посредством суждения необходимо *прийти*, то есть – *совершить поступок*.

И – необходимо также отметить – это шаг вперёд в отношении платоновского Сократа. По мысли Сократа, как верно говорит Стагирит, нелепо, если «несмотря на имеющиеся у человека знания, верх в нём одерживает нечто иное и таскает [его за собою], как раба»²⁰¹. Далее рассуждение продолжается так: «Сократ ведь вообще отстаивал разумность так, словно невоздержности не существует: никто, дескать, не поступает вопреки тому, что представляется наилучшим, а [если поступает, то] только по неведению»²⁰². В каком смысле Аристотель идёт дальше? В том, что он задаётся вопросом о природе неведения. Правда, и у Платона вопрос о смутном и чётком представлении всё-таки звучит: «<...> И когда такое впечатление записывается правильно, - говорится в платоновском Филебе, - то от этого у нас получается истинное мнение и истинные речи; когда же этот наш писец сделает ложную запись, получают речи, противоположные истине»²⁰³.

В каком же смысле тогда содержание у Аристотеля получает большую определённую? Отчасти ответ уже дан: в разборе имеющихся мнений и представлений по этому вопросу. О необходимости дать разъяснение того,

¹⁹⁹ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 204

²⁰⁰ Там же. С. 204

²⁰¹ Там же. С. 192

²⁰² Там же. С. 192-193

²⁰³ Платон. Филеб // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 49

что есть удовольствие и страдание, мыслитель говорит в заключительной книге своей «Никомаховой этики»: «За этим [за разбором дружественности – В.Б.] следует, вероятно, описание удовольствия, ведь считается, что оно особенно глубоко внедрилось в нашем [человеческом] роде, а потому и детей воспитывают, подстерегая их удовольствиями и страданиями»²⁰⁴. Таким образом затрагивается и вопрос о воспитании, выступающий так же в последней книге аристотелевской «Политики» в качестве проблемы для законодателя, к которой тот должен «отнестись с исключительным вниманием»²⁰⁵.

В продолжение темы удовольствия и страдания и в обращении в связи с этим к последней книге «Никомаховой этики», найдём следующее: «<...> и для добродетели нрава самым важным считается наслаждаться, чем должно, и ненавидеть, что следует. <...> Обсуждение таких вопросов, вероятно, менее всего подобает пропустить, тем более что об этом много спорят»²⁰⁶. И, после небольшого рассуждения про удовольствие и благо говорит: «<...> Ведь рассуждения, касающиеся страстей и поступков, внушают меньше доверия, нежели [сами] дела, а когда они к тому же не согласуются с тем, что люди видят, тогда, вызывая к себе презрение, губят заодно и то, что в них истинного»²⁰⁷. Что здесь важно? Что, поставив проблему *удовольствия и страдания*, мыслитель сразу же затрагивает проблему *рассуждения и поступка*. Случайно ли это? Вовсе нет, поскольку такой переход является ещё одним подтверждением тесной связи ума и деятельности, проявляющейся в различного рода отношениях. «Если у осуждающего удовольствия заметят однажды к ним тягу, - возражает мыслитель в ответ на изложенное им мнение о необходимости представления удовольствия как дурного дела, - кажется, что и он склоняется к ним, потому что таким,

²⁰⁴ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 267

²⁰⁵ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 628

²⁰⁶ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 267

²⁰⁷ Там же. С. 267

[притягательным], людям представляется всякое удовольствие, а разграничивать [притягательное и благо] большинству не свойственно. Вот почему истинные суждения полезны *не только для знания, но и для жизни*: идя тем же путём, что сами дела, они внушают доверие и потому понуждают сообразительных *жить, повинаясь им*²⁰⁸.

Вопрос о знании и поступке, рассудительности и влечении, сознательном выборе и стремлении является одной из ключевых проблем для всей «Никомаховой этики». Значима эта проблема по вполне естественной причине, а именно: по причине *потребности в ясности* в этом предмете. Таким образом, Аристотелем ясно артикулируется разделение добродетелей души на те, что «относятся к нраву» и те, что «к мысли»²⁰⁹. Артикулируется это разделение мыслителем и так: «Есть три [силы] души, главные для поступка и для истины: чувство, ум, стремление»²¹⁰. Что же касается мысли созерцательной и мысли, предполагающей поступки, то об этом Стагирит высказывается следующим образом: «Итак, мысль и истина, о которых идёт речь, *имеют дело с поступками*, а для созерцательной мысли, не предполагающей ни поступков, ни созидания-творчества, добро и зло – это *соответственно истина и ложь*; ибо это – дело всего мыслящего, дело же части, предполагающей поступки и мыслительной, - истина, которая *согласуется с правильным стремлением*»²¹¹.

Таким образом, вопрос о мысли и действии проясняется ещё более, потому что ответ на него - это в том числе и ответ на один из первых поставленных вопросов о возможности науки этики. Итак, получается, что этика имеет место хотя бы по причине наличия добродетелей, относящихся к нраву, сил души, главных для поступка и наличию мысли, поступки предполагающей. И, главное: об этом предмете - о поступании – возможно говорить, судить, рассуждать.

²⁰⁸ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 268

²⁰⁹ Там же. С. 172

²¹⁰ Там же. С. 173

²¹¹ Там же. С. 174

Ко всему прочему – если вспомнить рассуждение о звероподобности и благоразумии – *поступок – это человеческая прерогатива*, так как звери сопряжённого с поступком сознательного выбора не имеют. Отчасти так же и поэтому поступок выступает в качестве предмета науки этики.

Теперь чуть подробнее стоит остановиться на удовольствии и страдании, поскольку «понять удовольствие и страдание – задача для философствующего о государственных делах <...>»²¹². «Кроме того, - как далее пишет мыслитель, - внимательно рассмотреть это – одна из необходимых [задач]. Ранее мы поставили нравственную добродетель в связь с удовольствием и страданием, а о счастье почти все говорят, что оно сопряжено с удовольствием»²¹³. Таким образом, Стагиритом продолжают разрабатываться темы, поставленные ещё Платоном: тема удовольствия, страдания и блага; и тема блага и политики (иначе – этики и политики, поскольку удовольствие и страдание – это, безусловно, вещи, которыми в качестве предмета исследования занимается именно этика).

Если у Платона в «Филебе» рассуждение движется, отталкиваясь от предпосылки раздельности удовольствия, ума и блага между собой, которая впоследствии во многом преодолевается, благодаря соотносимости друг с другом раздельно обозначенных в начале диалога моментов и выявлению их *единства*, то у Аристотеля отношения в рассуждении явлены уже гораздо более многогранно. Иначе, каким образом можно было бы объяснить наличие в этических рассуждениях мыслителя вопросов, связанных с распушенностью и благоразумием, с воздержностью, невоздержностью, выдержанностью и рассудительностью? И не только этих вопросов. Не только этих, потому что говорить о различных благах, не теряясь во множестве этих благ, можно только в том случае, если имеет место уже более глубокое единство всех отношений, то есть *сущность*.

²¹² Там же. С. 211

²¹³ Там же. С. 211

Итак, помимо того, что удовольствие и страдание выступают предметом понимания государственного мужа, рассуждение об этих предметах проясняет всё тот же центральный вопрос о благе. Изложив мнения по вопросу о соотношении блага с удовольствием, Аристотель пишет далее: «Как выясняется из нижеследующих [рассуждений], из этих мнений ещё не следует, что удовольствие не есть ни благо, ни высшее благо»²¹⁴. Что же такого в этих мнениях, что не позволяет им претендовать на универсальность? «Итак, [мнение], что удовольствие в целом не есть благо, - излагает Стагирит, - основано на том, что всякое удовольствие – это чувственно воспринимаемое становление, [восполняющее] естество, а между тем никакое становление не бывает родственно целям <...>»²¹⁵. Другими словами, вопрос *об удовольствии и благе* сводится к вопросу *о становлении и цели* (хотя Аристотелем так же приводятся такие аргументы-мнения, как то: «удовольствия – это препятствия для рассудительности»²¹⁶; «не все удовольствия добропорядочные»²¹⁷ и другие).

«Далее, - пишет Аристотель, - поскольку к благу относятся, с одной стороны, деятельность, а с другой – склад, [или состояние], то [процессы] восстановления естественного состояния привходящим образом доставляют удовольствие»²¹⁸. При этом необходимо заметить, что *деятельность* и в особенности *склад* - это определения, необходимость различения которых отмечалась Аристотелем ещё ранее в «Никомаховой этике»: «И, может быть, немаловажно следующее различие: понимать ли под высшим благом *обладание* добродетелью или *применение* её, *склад души* или *деятельность*». Проблема относительности и безотносительности блага теперь выводит на проблему, во-первых, *умозрения* и сопряжённых с ним научных занятий, а, во-вторых, всё на ту же проблему *тела и души*, что в конечном итоге приводит к обнаружению следующей *непосредственной предпосылки*: «Если естество

²¹⁴ Там же. С. 212

²¹⁵ Там же. С. 212

²¹⁶ Там же. С. 212

²¹⁷ Там же. С. 212

²¹⁸ Там же. С. 213

просто, наивысшее удовольствие всегда доставит одно и то же действие. Поэтому бог всегда наслаждается одним и тем же удовольствием, ведь не только для изменчивого возможна деятельность, но и для неизменности, а удовольствие в спокойствии возможно скорее, чем в движении»²¹⁹. Иначе: бог не становится, не меняется; а раз он неизменен, то в этом покое он *обладает* высшим благом, *обладает* удовольствием.

Что касается первого вопроса (вопроса умозрения), то удовольствия умозрения подтверждают наличие *подлинных удовольствий*. Вместе с тем сама сопряжённость удовольствия с умозрением раскрывает науку в её отношениях, в её предметной направленности (точнее - к вопросу о благе – понимание высшего блага как обладания добродетелью и подлинным удовольствием, показывает, что нет непреодолимой пропасти между наукой умозрительной и этикой, цель которой - поступок).

Кроме того проблема эта находит пересечение с платоновским «Филебом», правда, Аристотелем скорее преодолевается результат, достигнутый в вышеназванном диалоге Платона, поскольку Стагирит утверждает следующее: «Дело в том, что удовольствия не являются [процессами] становления и не все они сопровождаются становлением; напротив, они являются деятельностями в смысле осуществлённости и целью и сопутствуют не становлению, а пользованию [тем, что есть] <...>»²²⁰. Другими словами, Аристотелем ясным образом утверждается различие *становления* и *деятельности*. Удовольствия «являются деятельностями в смысле *осуществлённости*» - стоит повторить ещё раз, чтобы вслед за рассуждениями философа уразуметь удовольствие как *достижение*, а не *становление* (хотя относительно некоторых удовольствий Аристотель всё же говорит как о становлениях). И для умозрения поэтому сопровождение его удовольствием есть некоторая результативная естественность, а не нечто, входящее с умозрением в непримиримое противоречие. Слова Стагирита в

²¹⁹ Там же. С. 218

²²⁰ Там же. С. 213

свою очередь выступают подтверждением только что сказанного, поскольку, по его мысли, «удовольствия существуют и помимо страдания и влечения, [когда] естество не испытывает нужды, как, например, удовольствия умозрения²²¹.

А существование удовольствий, отличных от страдания в свою очередь выводит ко второй проблеме, проистёкшей из проблемы о благе: проблеме тела и души. Каким образом? «Уже ведь было сказано, в каком смысле всевозможные удовольствия безусловно благие и в каком смысле они не благие»²²² - отвечает Аристотель на мнение о необходимости избегать удовольствия и продолжает говорить о том, что проблемой ищущих не благие удовольствия является то, что они «ищут удовольствий, сопряжённых с влечением и страданием, тем самым *телесных* (ибо они именно таковы), причём ищут излишеств в них <...>»²²³. А это рассуждение в свою очередь пересекается с рассуждениями платоновских собеседников в «Государстве»: «Однако так называемые удовольствия, испытываемые душой при помощи тела, - а таких чуть ли не большинство, и они едва ли не самые сильные, как раз и относятся к этому виду, иначе говоря, они возникают как прекращение страданий»²²⁴. И Стагиритом в «Никомаховой этике» говорится, что телесные удовольствия «захватили имя «удовольствия» из-за того, во-первых, что люди очень часто к ним «причаливают», и, во-вторых, все к ним причастны»²²⁵. И как у Платона в «Государстве» говорится о тех, кого по причине недостатка опыта и рассудительности «относит вниз, а потом опять к середине»²²⁶; о тех, кто ведёт такой образ жизни, потому что они «не вкушали надёжного и чистого удовольствия»²²⁷, так и у Аристотеля

²²¹ Там же. С. 213

²²² Там же. С. 214

²²³ Там же. С. 214

²²⁴ Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 409

²²⁵ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. - М.: Мысль, 1984. С. 216

²²⁶ Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль». 1970. С. 411

²²⁷ Там же. С. 411

утверждается, что «телесных удовольствий, как сильно действующих, ищут те, кто не способен наслаждаться иными <...>»²²⁸. «<...> эти люди, конечно, - далее продолжает Стагирит, - сами создают себе своего рода жажду; но когда такие [удовольствия] безвредны, они не ставятся в вину, а когда вредоносны – это дурно»²²⁹. Таким образом выступает *мера* от противного, так как «дурной человек - утверждает Аристотель, - избегает не чрезмерного, но вообще страдания, ведь только для ищущего чрезмерного удовольствия страданием будет уже отсутствие чрезмерности»²³⁰.

Итак, выяснилось, что рассуждение об удовольствии и страдании действительно вполне прояснило вопрос о благе. Итог рассуждений об этом предмете, сформулированный Стагиритом, выступает тому подтверждением: «Итак, сказано о воздержности и невоздержности, об удовольствии и страдании: что они собой представляют по отдельности и в каком смысле часть из них относится к благу, [или добродетели], а часть – ко злу, [или пороку]»²³¹.

Итак, последнее, о чём представляется необходимым высказаться, является вопрос о правосудности и справедливости, для чего произведённые выше рассуждения об удовольствии, страдании и благе, будут выступать в качестве основания для исследования.

Итак, почему разбор правосудности и справедливости является столь необходимым? И каким образом в вопросе о правосудности и справедливости этика и политика находятся в тесной взаимосвязи?

Необходимость в данном случае такова: эта проблема является одной из вариаций на тему склада души, наряду с остроумием и шутовством; благоразумием и распущенностью; мужеством, смелостью и трусостью; щедростью, мотовством и скупостью, а также иными добродетелями, рассматриваемыми мыслителем по отдельности в их отношениях.

²²⁸ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 217

²²⁹ Там же. С. 217

²³⁰ Там же. С. 217

²³¹ Там же. С. 218

Философом так и формулируется задача этой части его «Никомаховой этики»: «Теперь, взяв снова каждую добродетель в отдельности, мы скажем, какова она, к чему относится и как проявляется. Одновременно выяснится также и число добродетелей»²³². Таким образом, правосудное и несправосудное получают своё положенное им место в этике.

Непосредственно о правосудности. «Посмотрим теперь, в скольких значениях говорят «неправосудный». – Начинает Аристотель. – Итак, «неправосудным» считается тот, кто преступает закон, кто своекорыстен и несправедлив, а отсюда ясно, что правосудный – это законопослушный и справедливый»²³³. То же и с несправосудностью (то есть с субстантивированностью): «Стало быть, правосудие, [или право], – это законное и справедливое, а несправосудие, [или неправо] – это противозаконное и несправедливое»²³⁴. Другими словами, *правосудие* имеет отношение к закону, и рассматривается в отношении к закону. Мысль об относительности справедливости присутствует и в «Политике» Аристотеля. Так, когда мыслитель разбирает отличительные принципы олигархии и демократии, о справедливости он говорит следующее: «Ведь все опираются на некую справедливость, но доходят при этом только до некоторой черты, и то, что они называют справедливостью, не есть собственно справедливость во всей её совокупности»²³⁵. И далее: «Так как *справедливость* – понятие относительное и различается столько же в зависимости от свойств объекта, сколько и от свойств субъекта, как об этом ранее упоминалось в «Этике», то относительно равенства, касающегося объектов, соглашаются все, но по поводу равенства, касающегося субъектов, колеблются <...>»²³⁶. И, возвращаясь теперь к «Никомаховой этике», находим: «Итак, правосудность сия [имеется в виду двумя абзацами ранее данное определение

²³² Там же. С. 108

²³³ Там же. С. 146

²³⁴ Там же. С. 146

²³⁵ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 459

²³⁶ Там же. С. 459

правосудности в широком смысле как того, что для взаимоотношений в государстве «создаёт и сохраняет счастье и всё, что его составляет»²³⁷] есть полная добродетель, [взятая], однако, *не безотносительно, но в отношении к другому* [лицу]. Поэтому правосудность часто кажется величайшей из добродетелей <..>²³⁸. Таким образом получается, что вопрос о правосудности у Стагирита есть по сути продолжение проблемы власти у Платона, только представленный теперь более развёрнуто.

Почему разговор о правосудности является продолжением платоновской проблематики? Потому что рассматривается тождественность и не тождественность правосудности и добродетели (равно как власти и блага у Платона). Обращаясь к Аристотелю: «В чём же разница между добродетелью и данной правосудностью, ясно из сказанного выше, ибо, с одной стороны, они тождественны, а с другой – это разные понятия, а именно: поскольку речь идёт об *отношении к другому*, постольку [перед нами] *правосудность*, а поскольку о соответствующем [*душевном*] *складе*, взятом безусловно, постольку о *добродетели*»²³⁹. А это в свою очередь есть не что иное, как вопрос о благе и власти, о благе и законе. И Аристотелем говорится ясно и отчётливо: если *отношение к другому* – то правосудность; если *душевный склад* – то добродетель.

У мыслителя также обнаруживается следующий вывод: «Ясно, таким образом, что существует несколько [видов] правосудности и что наряду [с той, которая совпадает] с добродетелью в целом существует некая другая <...>»²⁴⁰. Таким образом, и отношение между справедливостью и правосудностью (равно как и между несправедливостью и неправосудностью) получает большую определённость: определённость отношения *части и целого*.

²³⁷ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 147

²³⁸ Там же. С. 147

²³⁹ Там же. С. 148

²⁴⁰ Там же. С. 149

К государству всё это имеет самое прямое отношение: «а *добродетель* в целом – пишет Стагирит, - создаётся *поступками*, которые представляют собой *узаконенные [действия]*, установленные законодателем для воспитания на *общее [благо]*»²⁴¹. И хотя далее мыслителем снова производится различие бытия добродетельного мужа и бытия добродетельного гражданина (о чём философом говорится также и в «Политике» в виде предложения «рассмотреть вопрос: должно ли добродетель хорошего человека и дельного гражданина признавать тождественной или нетождественной?»²⁴²), суть предмета от этого не меняется. Что это означает? Что в обнаружении всех противоречий (в том числе и противоречий в отношении закона), на самом деле обнаруживается сама суть этих противоречий, их единое. А потому и закон (рассматриваемый как с точки зрения этики, так и с точки зрения политики) от обнаруживаемых противоречий не становится более или менее законом. Точнее, в большей степени законом он, может, и становится, но не по причине количественного к нему прибавления, а оттого, что рассматривается он философски, как сущность, которая в отношении науки этики раскрывается как добродетель, а в отношении науки политики непосредственно как закон.

4. Искусство и политика как отношение целого

Вопрос о природе отношения искусства (особенно поэзии) и политики есть по сути вопрос о связи искусства и политики. Он в своей первоначальной формулировке в большей степени, говоря словами Гегеля, относится к принципу поэзии, «*непосредственно высказывает для духа одухотворенность* со всеми ее творческими мыслями воображения и искусства, не выставляя их для внешнего созерцания в видимой и телесной

²⁴¹ Там же. С. 150

²⁴² Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 449

форме»²⁴³. Другими словами, вопрос об отношении поэзии и политики со стороны поэзии в большей степени сосредоточен на самом поэтическом искусстве. Его переформулирование, однако, не есть произвольное воспарение в область пустой абстракции, но есть углубление проблематики как внутрь, так и вовне. Необходимо лишь учитывать особенность исследуемого предмета: о поэзии здесь точнее говорить как о непосредственном излиянии души; а о политике – в её полисном значении, имеющем своей целью устройство *благого* и *целесообразного* мира. Недаром у Аристотеля благо и политика находятся в следующем соединении: «Оно [высшее благо] относится к ведению важнейшей [науки, т.е. науки], которая главным образом управляет. А такой представляется наука о государстве, [или политика]»²⁴⁴.

Что, собственно, до поэзии, то Аристотель вслед за Платоном указывает на присущую ей подражательность: «Породили поэтическое искусство явным образом две причины, и обе естественные. Ведь подражать присуще людям с детства»²⁴⁵. А у самого Платона в «Государстве» Сократ ставит поэзию на третье место «от царя и от истины»²⁴⁶. Подражатель – определение которого заложено в вышестоящем по платоновскому диалогу вопросе и цитата из которого здесь приводится в утвердительной форме – это тот, кто «порождает произведения, стоящие на третьем месте от сущности»²⁴⁷.

И хотя Сократ у Платона признаётся, что «какая-то любовь к Гомеру и уважение к нему»²⁴⁸, владеющие им с детства, препятствуют ему говорить, тем не менее, продолжает, что «нельзя ценить человека больше, чем истину»²⁴⁹, почему и приходится ему сказать о не самом близком месте

²⁴³ Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 2 т. Т. II. – 2-е изд., стер. – СПб.: Наука, 2007. С. 158-159 ?

²⁴⁴ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И.

Доватура. – М.: Мысль, 1984.. С. 55

²⁴⁵ Аристотель. Поэтика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 648

²⁴⁶ Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 425

²⁴⁷ Там же. С. 424

²⁴⁸ Там же. С. 421

²⁴⁹ Там же. С. 421

поэзии относительно истины. Вот Сократ и вопрошает (получая на свой вопрос безусловно утвердительный ответ): «Так не установим ли мы, что все поэты, начиная с Гомера, воспроизводят лишь призраки добродетели и всего остального, что служит предметом их творчества, но истины не касаются?»²⁵⁰.

- Но что же поэзия как таковая? Пусть
она бы была сама для себя.

- Грусть...

...Такая глубокая грусть... Посмотри, вон -
стоит. И печальна она. И безмолвен её стон.

А до слов, что о ней будут сказаны, ей всё равно.

- Да.

- Ей всё кажется, кажется, словно одно не одно:
то одно, что Единое. Ей бы свободы, но
ей всё кажется, двоится... Ей бы своё! Свое!..

Ей понять бы.

4.1. Об искусстве как о методе

Шеллинг во введении к «Философии искусства» озвучивал претенциозное сомнение своих современников. «Я слышу вопрос, – говорит здесь философ, – кто может надлежащим образом говорить о том божественном начале, которое движет художником, о том внутреннем духе, который одушевляет его произведения, как не тот, кто сам охвачен этим священным огнем? Можно ли пытаться подчинить конструированию то, что столь же непостижимо в своем первоисточнике, сколь чудесно в своем действии?»²⁵¹. Таково первое затруднение. Второе затруднение состоит в раскрытии того, что есть поэзия. Что она есть в отношении себя, в отношении философии, а также какую роль играет политика как особенная область, имеющая отношения с искусством. Иными словами, это вопрос о границе, которая и есть и не есть. Шеллинг пишет «Философию искусства», говоря во

²⁵⁰ Там же. С. 428

²⁵¹ Шеллинг, Фридрих. Философия искусства. / М., «Мысль», 1966. С. 50

«Введении» о том, что «конструирование искусства есть достойный предмет изучения не только для философа вообще, но прежде всего для христианского философа»²⁵². Шеллинг высказывается о Платоне в форме утвердительного вопроса: «что означает Платоново отрицание поэзии, в особенности если его сравнить с тем, что он в других произведениях говорит в похвалу энтузиастической поэзии, - что означает это отрицание как не полемику против поэтического реализма, не предчувствие будущего направления [творческого] духа вообще и поэзии в особенности?»²⁵³. «Мы видим осуществлённым то, - пишет философ, - что Платон предсказывал, но не находил»²⁵⁴, а именно (чуть выше у Шеллинга): «Мы теперь можем определить границы античной поэзии точнее, чем это делает Платон, не знавший её противоположности, тем, что мы именно поэтому возвышаемся до более широкой идеи и конструирования поэзии»²⁵⁵.

Поэтому задача в том и состоит: понять, что Платон знал и чего он не знал в отношении поэзии по сравнению с Шеллингом (в узком рассмотрении), но вместе с тем рассматривать это отношение не как некий дискурс двух индивидуумов о поэзии, а глубже. Во-первых, по возможности войти в контекст эпох, а, значит, включить и Аристотеля, и Гегеля в рассмотрение предмета (то есть философов включить): того требует *сам предмет*. Во-вторых, по возможности рассматривать высказанное ими не в сравнении, но свободно (даже если придётся проводить сопоставление). И, в-третьих, рассмотреть это так, чтобы написанное не было фантазией, не было политической идеологией или догматической точкой зрения, но чтобы оно выражало подлинную связь поэзии и политики как отношений целого.

Итак, стоит сказать следующее: Платон, в отличие от Аристотеля, не создавал отдельной работы или, точнее, отдельного диалога, предметом которого выступала бы поэзия. Последний в своей «Поэтике» пишет: «О

²⁵² Там же. С. 50

²⁵³ Там же. С. 50

²⁵⁴ Там же. С. 50

²⁵⁵ Там же. С. 50

поэтическом искусстве как таковом и о видах его; о том, каковы возможности каждого [вида], о том, как должны составляться сказания, чтобы произведение было хорошим <...> - [обо всём этом] поведём нашу речь»²⁵⁶. Но внутри своих диалогов Платон о поэзии говорит. На что Платон в отношении поэзии в первую очередь обращает внимание? В «Государстве» философ указывает на то, *каким образом* происходит подражание, а, точнее, *чему* в душе подражает поэт. «Ясно, - произносит платоновский Сократ, - что подражательный поэт по своей природе не имеет отношения к разумному началу души и не для его удовлетворения укрепляет свое искусство, когда хочет достичь успеха у толпы. Он *обращается к негодующему и переменчивому нраву*, который хорошо поддается воспроизведению»²⁵⁷. И далее присутствует рассуждение, указывающее на причину возбуждения влечений в нашей душе: «<...> любовные утехы, гнев или всевозможные другие влечения нашей души — ее печали и наслаждения, которыми, как мы говорим, сопровождается любое наше действие, — все это возбуждается в нас *поэтическим воображением*»²⁵⁸.

В «Законах» у Платона так же звучат рассуждения об отношении между поэзией и душой, только выражающие это отношение в большей степени в свете мудрого (а, значит, более положительного) суждения: «Мы потому *утверждаем необходимость добродетели* для тех, кто судит об этих вопросах [о вопросах мусического искусства], что им нужно быть причастным ко всей остальной *разумности*, особенно к *мужеству*»²⁵⁹.

Если вспомнить, какова роль мужества у Платона, какова его роль в душе (как в целом) государства, то становится понятным следующее: поэзия как таковая у Платона скорее выступает тем, что мешает, вносит разлад в душу отдельного человека и государства в целом. Но — и это крайне важно —

²⁵⁶ Аристотель. Поэтика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. — М.: Мысль, 1984. С. 646

²⁵⁷ Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 404

²⁵⁸ Там же. С. 404

²⁵⁹ Платон. Законы // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 134

поэзия вносит разлад в душу *при условии невоспитанности слушателей*. Кроме того, поэзия мешает в том случае, если это не *очаровывающие песни*. Действительно, относительно очаровывающих песен, собеседники у Платона приходят к согласию: «каждый человек <...> - словом, все целиком государство должно беспрестанно петь для самого себя очаровывающие песни <...>. Они должны и так и этак постоянно видоизменять и разнообразить песни, чтобы поющие испытывали удовольствие и какую-то ненасытную страсть к песнопениям»²⁶⁰.

Однако далее в рассуждении затрагивается вопрос удовольствия: «совершенно нельзя согласиться с тем, что мерило мусического искусства – удовольствие»²⁶¹. Затрагивание удовольствия именно раскрывает проблему, поскольку выводит к теме приятности и неприятности и – главное подлинности. «Люди, - пишет Платон, - ищущие самую прекрасную песнь, должны разыскивать не ту Музу, что приятна, но ту, которая *правильна*»²⁶². Другими словами, речь здесь идёт не о том, что нравится или не нравится, а о *подлинно* прекрасном, о прекрасном *по закону*. Иначе, почему отношения между поэтом и законодателем выражаются афинянином в платоновских «Законах» следующим образом: «Точно так же хороший законодатель будет убеждать поэта прекрасными речами и поощрениями; в случае же неповиновения он уже станет принуждать творить его надлежащим образом, изображая в ритмах телодвижения, а в гармониях – песни людей рассудительных, мужественных и во всех отношениях хороших»²⁶³? Здесь вкратце заметим, что упорядочивающее воздействие ритма и гармонии мусического искусства вместе с необходимостью внесения разнообразия в песнопения – это по сути то, о чём и говорил Шеллинг, касаясь вопроса об общем и различном между античной и новой (на его время) поэзией. Но

²⁶⁰ Там же. С. 142

²⁶¹ Там же. С. 146

²⁶² Там же. С. 146

²⁶³ Там же. С. 135

здесь нам важен именно политический, законодательный момент в рассуждении.

Необходимо понимать, как уже было сказано выше, что Платон целенаправленно не занимался исследованием поэзии и дело здесь не в субъективных предпочтениях исследователя, но в том, что задача перед ним стояла иная, нежели перед Аристотелем. Да и форма платоновских трудов сама по себе поэтична. Недаром Гегель в «Лекциях по истории философии» говорит, что «нас обыкновенно преимущественно привлекает красота этой формы <...>. Она представляет собою особенность Платона, и его диалоги несомненно достойны высокой оценки, как художественные произведения»²⁶⁴. Смысл произведённой характеристики формы платоновской философии видится в том, чтобы прояснить выражение связи между искусством и политикой так, чтобы она была выражена свободно. Выразить её так, чтобы это было достойно философии.

Для этого обратимся к Евгению Семёновичу Линькову – нашему, отечественному мыслителю. Обратимся к нему с одной простой целью: посмотреть, как мыслитель акцентирует внимание на том или ином моменте развития, выступающем в философских системах представителей немецкой классики. В чём смысл этого для данного исследования? Смысл в том, что на своём уровне разработка определённых моментов происходит и у представителей древнегреческой мысли. Кроме того – это взгляд на связь философии и искусства изнутри процесса познания.

Линьков в своих лекциях, звучавших в стенах Санкт-Петербургского (тогда ещё Ленинградского) государственного университета, говорит: «Но есть ещё один момент, который отсутствует у Фихте и который вводит Шеллинг, а именно так называемая третья часть трансцендентального идеализма, которая включает в себя философию искусства»²⁶⁵ и далее проводит сравнение Шеллинга с Фихте: «Этой части в наукоучении Фихте

²⁶⁴ Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 2 т. Т. II. – 2-е изд., стер. – СПб.: Наука, 2007. С. 126

²⁶⁵ Линьков Е. С. Лекции разных лет. Т.1. СПб.: ГРАНТ ПРЕСС, 2012. С. 434

нет. Почему? Потому, что Фихте был занят исключительно одним – *философским способом познания основания всякого опыта*²⁶⁶. Причины появления на свет «Философии искусства» Шеллинга мыслитель характеризует так: «нужно было ещё куда-то деть, употребить и использовать «Критику способности суждения» Канта. С другой стороны, параллелизм двух философских дисциплин, философии природы и трансцендентального идеализма, толкал Шеллинга на то, чтобы воспользоваться этой третьей «Критикой» Канта как средством для выхода за пределы субъективного трансцендентального идеализма»²⁶⁷. О древнегреческих мыслителях Линьков в приведённом тексте напрямую не говорит. Однако в этой его мысли заложена вся история классической философии, благодаря чему можно попытаться уловить те ключевые моменты в мысли Линькова, которые важны для продвижения в нашем диссертационном исследовании.

Итак, Фихте занят философским познанием *основания всякого опыта*. Шеллинг тоже, по сути, озабочен познанием. И хотя Шеллинг, как говорит Линьков, берёт у Фихте определённые разработанные последним моменты, однако Шеллинга пугает субъективность. Следовательно – ему нужна объективность. Отсюда и возникает его «Философия искусства» – философия, которая видит истину в чувственном моменте искусства, разрабатывая вопрос о природе искусства, который тоже, в свою очередь, является моментом философии, в то время как акцент на самом деле, если следовать за мыслью Е. С. Линькова, иной. «*Единство субъективного и объективного*, которое воплощено в этой чувственной реальности, – говорит Линьков, – есть как раз момент истинности по сравнению с покрывалом чувственной реальности. То есть наоборот!»²⁶⁸. Иначе: истина – не в чувственной реальности, а в единстве субъективного и объективного в этой чувственной реальности. Отметим, что сказано всё это изнутри процесса

²⁶⁶ Там же. С. 434

²⁶⁷ Там же. С. 435

²⁶⁸ Там же. С. 436

исторического развития философской мысли. Почему это важно в отношении Платона и Аристотеля? Попробуем показать.

У Платона недаром говорится про очаровывающие песни. «Кроме человека, - произносит афинянин, - ни одно из остальных живых существ не обладает чувством порядка в телодвижениях и звуках»²⁶⁹. Получается, что это чувство - от природы. Однако оно есть только начало как толчок: «Пока это живое существо не приобрело ещё свойственной ему *разумности*, оно неистовствует и кричит на все голоса, а став на ноги, начинает всюду скакать. – И далее. – Припомним же наше рассуждение, что в этом-то и кроется начало мусического и гимнастического искусств»²⁷⁰. В «Законах», цитата из которых здесь приведена, суть этого чувства выражена более полно, нежели в «Государстве», хотя и там сказано: «Лучшая по своей природе сторона нашей души ещё недостаточно наученная разумом и привычкой, ослабляет тогда [когда она следит за переживаниями героя, описанными поэтом] свой надзор за этим плачущим началом <...>»²⁷¹. Почему в «Законах» присутствует более полное выражение? А потому, что некоторая грубоватость в отношении поэтического искусства хоть и не исчезает совершенно, но слегка смягчается, благодаря более полному рассуждению об этом предмете. Проще говоря, потому что *Платон более обстоятельно проговаривает моменты*, касающиеся мусического и гимнастического искусств, а также более определённо обозначает их начало.

Таким образом, отношение между законодателем и поэтом раскрывается конкретнее, и конкретнее же определяется место поэзии в государстве. То, что не вся поэзия в платоновских диалогах принимается – это так. Будь то в «Государстве» в котором так и говорится, что «в наше государство поэзия принимается лишь постольку, поскольку это гимны богам и хвала

²⁶⁹ Платон. Законы // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 141

²⁷⁰ Там же. С. 151

²⁷¹ Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 436

добродетельным людям»²⁷² или в «Законах», где афинянин призывает обращаться к поэтам так: «Поэтому теперь вы, потомки изнеженных Муз, покажите сначала правителям ваши песнопения, для сравнения с нашими. Если они окажутся такими же или если ваши окажутся даже лучшими, мы дадим вам хор. В противном случае, друзья мои, мы этого не можем сделать»²⁷³. Какой вывод можно сделать из сказанного? Всё дело для Платона в отношении поэта (и его творчества) к истине, к разумному началу, к закону, к образцу. Речь идёт – повторимся ещё раз - об *истинном творчестве*.

Однако вот какая фраза звучит в устах афинянина, когда тот рассуждает о поэзии в государстве: «Ведь весь наш государственный строй представляет собой подражание самой прекрасной и наилучшей жизни. Мы утверждаем, что это и есть наиболее истинная трагедия. Итак, вы – творцы, мы – тоже творцы. <...> Один лишь истинный закон может по своей природе завершить наше дело <...>»²⁷⁴. Как оказалось, философ – тоже творец. И даже не просто «тоже», а в гораздо большей степени творец. Только его произведение – это государство, то есть *целое*. Вот то, что хочет сказать Платон; то, что у него высказывается в перспективе отношения между поэзией и философией и государственным делом.

В таком случае становится необходимым снова проговорить уже ранее поставленный вопрос: на решении какой проблемы сосредоточен Платон? И если, как говорит Гегель, «Платона интересовало его государство, созданный им идеал государства»²⁷⁵, то что это объясняет? Гегель также далее произносит, что «отдельное лицо было для него [для Платона], таким образом, лишь средством и постольку оно было для него безразлично»²⁷⁶.

²⁷² Там же. С. 437

²⁷³ Платон. Законы // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 322

²⁷⁴ Там же. С. 321

²⁷⁵ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Книга вторая. Издание второе, стереотипное. Публикуются по изданию: Гегель. Сочинения. Т. X. Партийное издательство, 1932. С. 213

²⁷⁶ Там же. С. 213

Высказано это Гегелем в «Лекциях...» непосредственно, и потому обрисовывает предмет оценочно. Непосредственно в том смысле, что материал в них излагается в очень тесной связи с историей философии, это не логика и не феноменология.

Однако, несмотря на такую форму высказывания, суть его позволяет прояснить один из пунктов в ранее сформулированном вопросе: пункта, касающегося момента в философии, разработка которого захватывала мысль Платона. Выраженный в своём другом аспекте – это вопрос о форме и содержании платоновских трудов.

Шеллинг в «Философии искусства» в разделе «Конструировании искусства вообще в целом» в одном из примечаний пишет следующее: «Как и бог, философия *парит* над идеями истины, добра и красоты в качестве того, что *обще им всем*, и выводит их из *единого первоисточника*. <...> Она есть наука, но такого рода, что в ней истина, добро и красота, а потому наука, добродетель и искусство *проникают друг друга*; итак, в этом отношении философия в то же время есть не наука, но *нечто общее* науке, добродетели и искусству; в этом её важное отличие от всех прочих наук»²⁷⁷ (82). Это парадоксальное определение. Однако не припишем ложной глубины сказанному. Сказанному, в котором – и это вправду так - ухватывается *парение* – эта особенность философии (в этом месте «Философии искусства», выраженная у Шеллинга так).

Но если посмотреть: в рассуждениях Шеллинга сказывается (и даже не просто сказывается, а явно проступает) кантовская методология. «Так, - пишет Шеллинг, - мы называем прекрасным такой облик, при создании которого природа как бы играла с величайшей свободой и самой возвышенной обдуманностью, при этом не выходя из форм и границ строжайшей необходимости и закономерности»²⁷⁸. И действительно, у Канта в «Критике способности суждения» находим: «Самостоятельная красота

²⁷⁷ Шеллинг, Фридрих. Философия искусства. / М., «Мысль», 1966. С. 82

²⁷⁸ Там же. С. 82

природы открывает нам *технику природы*, представляющую природу как *систему*, подчиненную законам, принцип которых мы не встречаем во всей нашей рассудочной способности, а именно, *законам целесообразности* в отношении применения способности суждения к явлениям таким образом, чтобы судить о них не только как о принадлежащих природе с ее лишенным цели механизмом, но и как о допускающих *аналогию с искусством*»²⁷⁹. Вот Шеллинг и заговорил о том, что «искусство есть абсолютный синтез или взаимопроникновение свободы и необходимости»²⁸⁰. Заговорил он также и об идеальном мире, в котором именно через искусство выявляется неразличимость реального и идеального²⁸¹.

В вопросе о том, насколько основательным шагом к раскрытию целого в его взаимосвязях выступает проговоренное выше всё-таки присутствует некоторая невесомость. Невесомости этой прибавляет история философской мысли, точнее, отсутствие её подробного здесь разворачивания. Однако следует досказать, что «искусство, - указывает уже Гегель в «Лекциях по эстетике», - занимается истинным как *абсолютным предметом сознания*»²⁸². А потому «оно также принадлежит к *абсолютной сфере духа* и стоит по своему содержанию на одной и той же почве как с *религией* в специальном смысле слова, так и с *философией*»²⁸³. К абсолютной сфере искусство принадлежит в том числе и потому, – здесь этот момент стоит подчеркнуть, - что оно в большей степени удовлетворяет духовным (вообще говоря, подлинно человеческим) потребностям индивидуума, нежели уступающая по своим содержанию и форме, по своей полноте государственная жизнь: «Человек чувствует, что права и обязанности в этих областях с их мирским и, следовательно, конечным способом существования не дают ему полного удовлетворения <...>»²⁸⁴. Можно так выстроить рассуждение, если

²⁷⁹ Кант И. Критика способности суждения // Соч. в 8 т. Т. 5. – М., 1994. С. 84

²⁸⁰ Шеллинг, Фридрих. Философия искусства. / М., «Мысль», 1966. С. 83

²⁸¹ Там же. С. 80

²⁸² Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 2 т. Т. I. – 2-е изд., стер. – СПб.: Наука, 2007. С. 170

²⁸³ Там же. С. 170

²⁸⁴ Там же. С. 168

характеризовать отношение искусства и государства, как бы делая от искусства шаг назад (однако не в линейной перспективе, а исходя из понимания). Действительно, в искусстве свобода уже в большей степени выступила как свобода, однако «искусство в самом себе имеет ограничивающий его предел [имеется в виду его чувственность искусства, как неотделимый от него момент его стихии] и переходит поэтому в высшие формы сознания [то есть в религию]»²⁸⁵.

На этом остановимся и вернёмся к грекам.

Вернёмся, правда, с одной небольшой оговоркой. Гегель в «Лекциях по эстетике» произносит такое суждение о чувственном представлении: «в целом мысль уже с ранних пор обратилась против искусства как чувственного воплощения представления о божественном, например у иудеев, у магометан и даже у самих греков, - уже Платон резко выступал против богов Гомера и Гесиода <...>»²⁸⁶.

Таким образом, посмотрим, как собеседники в диалогах Платона обращаются с чувственным представлением. Афинянин в «Законах» произносит: «Сейчас, оглядываясь на беседу, которую мы вели с утра и до этого времени, - причём, как мне кажется, не без некоего божественного вдохновения, - я нахожу, что речи наши во многом *подобны поэзии*»²⁸⁷. Итак, речи *подобны* поэзии, но всё-таки ею *не являются*. И вопросы Клиния «на что должен он [страж законов] взирать, как на образец? Что он предоставит для изучения всем молодым, а что запретит?»²⁸⁸ получает, по сути, следующий ответ: «Поэтому и для стража законов и воспитателя я не нашёл бы, думаю, лучшего образца, чем именно этот: пусть учителя обучают детей по моему *совету* [совету, который и составляет содержание рассуждения

²⁸⁵ Там же. С. 171

²⁸⁶ Там же. С. 171

²⁸⁷ Платон. Законы // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 314

²⁸⁸ Там же. С. 314

собеседников (рассуждения, разумеется, вместе с выводами о наилучшем устройстве процесса в том или ином его моменте)]»²⁸⁹.

Что касается самого хода мысли: нить, которой идут эти речи, есть некое *божественное вдохновение*. Это речи, которым следует внимать. А что же выступает их источником? Что выступает источником, который есть сколь изначальный, столь и выступающий через определение связи *природы и искусства*? Эта проблема может быть выражена и в другом аспекте: как проблема природы и души. Также: как проблема Вселенной и ума в ней/в соотношении с ней (что Платоном в особенности разрабатывалось в «Тимее») – это наиболее поэтическая здесь формулировка. Кроме того, это и вопрос о первичности бытия богов по отношению к вещам; а также о законе, проистекающем из обычаев, но вместе с тем разумном и истинном (иначе бы он не был законом). И, последнее: выраженный наиболее конкретно – это вопрос об идее (благе) и бытии.

Чтобы написанное не казалось нагромождением соотнесённых друг с другом слов, а выступило как действительно целое в своей многогранности, следует затронуть если не все грани, то, по крайней мере, те из них, которые имеют непосредственное отношение к теме главы. А это, в первую очередь, вопрос о природе и искусстве. Далее – об истинности закона и вопросе о доказательстве бытия богов (недаром Платон обращается к этому в десятой книге своих «Законов»). Однако начать следует с природы (с тела) и души как с наиболее общего.

В «Государстве» Сократ у Платона, когда речь заходит о философских душах, вопрошает: «Так разве не будет уместно сказать в защиту нашего взгляда, что человек, имеющий прирождённую склонность к знанию, из всех сил устремляется к подлинному бытию»?²⁹⁰. А также, уже непосредственно воспроизводя процесс познания, произносит следующее: «Считай, что так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда,

²⁸⁹ Там же. С. 314

²⁹⁰ Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 293

где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познаёт, а это показывает её разумность. Когда же она уклоняется в область смешения с мраком, <...> кажется, что она лишилась ума»²⁹¹. В «Законах» Платон затрагивает тот же вопрос. Он пишет: «Пользуясь всем этим [движениями] душа, восприняв к тому же поистине вечно божественный ум, пестует все и ведёт к истине и блаженству. Встретившись же и сойдясь с неразумием, она ведёт всё в противоположном направлении»²⁹². А о природе и душе, определяя их через движение, говорит так: «Значит, мы выразились бы правильно <...>, если бы сказали, что душа возникла у нас раньше тела <...>»²⁹³ – вывод, сделанный собеседниками по определению души как движения, способного двигать самого себя²⁹⁴. И действительно: каким бы иным образом следовало определить «первоначало всех видов движений»?²⁹⁵.

Таким образом, о природе и душе сказано достаточно. Теперь включим в рассмотрение, собственно, искусство и законодательство.

О согласии устроителей законов дать хор поэтам, если те «окажутся такими же» или «окажутся даже лучшими»²⁹⁶ тех, чьи песни достойны звучания в государстве, государственный строй которого «представляет собой подражание самой прекрасной и наилучшей жизни»²⁹⁷ уже говорилось ранее. Говорилось с тем выводом, что «один лишь истинный закон может по своей природе завершить наше дело»²⁹⁸. На этом-то выводе и необходимо остановиться.

По сути своей это тот момент – если рассматривать его как момент – который уже в куда более определённой форме разрабатывался впоследствии в немецкой классической философии. Платон в ответ на учение утверждающих, что «величайшие и прекраснейшие вещи произведены

²⁹¹ Там же. С. 316

²⁹² Платон. Законы // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 420-421

²⁹³ Там же. С. 419

²⁹⁴ Там же. С. 419

²⁹⁵ Там же. С. 417

²⁹⁶ Там же. С. 322

²⁹⁷ Там же. С. 321

²⁹⁸ Там же. С. 321

природой и случаем, а менее важные – искусством»²⁹⁹, отвечает, что законодатель в свою очередь «должен прийти на помощь самому закону и искусству и показать, что оба они – творения природы или не ниже природы хотя бы потому, что являются порождениями ума»³⁰⁰. Так как те [натурфилософы и софисты], от утверждений которых собеседники платоновских «Законов» и отталкиваются в своих рассуждениях – здесь необходимо уточнить их мысль – говорят, что «всякое законодательство обусловлено будто бы не природой, но искусством; вот почему его положения и далеки от истины»³⁰¹.

Итак, почему предмет, проговариваемый и раскрываемый древнегреческими философами необходимо также раскрыть через уста немецкой классической философии?

Причина этого следующая. В самом начале работы в определении рассматриваемого предмета, его формулировка от соотношения между поэзией и политикой конкретизировалась до более определённого и расчленённого в себе целого, содержащего искусство и политику как моменты самого себя. Для того, чтобы *выступило налицо* это расчленённое в себе целое, обратимся к Канту. Итак, что пишет относительно искусства Кант? Кант в части, посвящённой «Критике эстетической способности суждения» в «Пояснении прекрасного, выведенного из первого момента» говорит, что есть *прекрасное*, определяя его через способность вкуса, а именно: «Вкус есть способность *судить* о *предмете* или о *способе представления* посредством благоволения или неблаговоления, свободного от всякого интереса»³⁰², ибо прекрасное не есть приятное, вызывающее в субъекте желание обладания им, но так же не есть и морально доброе, выступающее объектом способности желания, то есть воли. «Ибо там, - говорит Кант, - где выступает нравственный закон, объективно нет

²⁹⁹ Там же. С. 409

³⁰⁰ Там же. С. 411

³⁰¹ Там же. С. 409

³⁰² Кант И. Критика способности суждения // Соч. в 8 т. Т. 5. – М., 1994. С. 48

свободного выбора в отношении того, что надо делать»³⁰³. Здесь не идёт речь о том, что «морально доброе» и «нравственный закон» есть для Канта синонимичное и тождественное (хоть это так), но о высказанном им прозрении о *всеобщности*.

Философ в своих рассуждениях наталкивается на им же самим осознанное противоречие. Оно может быть выражено как противоречие между субъективной и объективной всеобщностью, но также и как противоречие между *свободой* и *закономерностью*. А именно: приходя к выводу о том, что «вкус есть способность судить о предмете в его отношении со свободной закономерностью воображения»³⁰⁴, но вместе с тем понимая, что при схватывании предмета происходит соединение многообразного в одно (что может происходить по Канту только благодаря рассудку), мыслитель совершенно закономерно приходит к противоречивому выводу: «то, что воображение свободно и вместе с тем само все-таки закономерно, т.е. обладает автономией, есть противоречие»³⁰⁵.

Однако Кант не останавливается на этом, а идёт дальше. И в «Аналитике возвышенного» пытается совершить выход к идее разума, в то время как в разговоре об эстетической способности суждения речь шла о соотнесённости с рассудком (пользуясь, опять же, кантовской терминологией): «Следовательно, так же, как эстетическая способность суждения о прекрасном соотносит с *рассудком* *воображение* в его свободной игре, чтобы оно могло прийти в соответствие с понятиями рассудка вообще (без их определения), она в суждении о предмете как о возвышенном соотносит ту же способность с *разумом*, чтобы субъективно соответствовать его *идеям* без их определения, т.е. создать *душевную настроенность*, сообразную и совместимую с той, к которой привело бы влияние *определённых идей* (практических) на чувство»³⁰⁶.

³⁰³ Там же. С. 48

³⁰⁴ Там же. С. 78

³⁰⁵ Там же. С. 79

³⁰⁶ Там же. С. 94

Требование к раскрытию абсолютного, тотального в конечном итоге и приводит Канта к этому самому *прозрению*. И высказано оно так: «чувство возвышенного в природе есть *уважение* к нашему собственному *назначению*, которое мы приписываем *объекту природы* посредством своего рода подстановки, *смещения* уважения к объекту с уважением к идее человечества в нас как субъекте, что делает для нас *как бы наглядным превосходство* связанного с разумом назначения наших познавательных способностей над высшей способностью чувственности»³⁰⁷.

Что же в этом истинного? А, собственно, осознание идеи разума, как находящейся сколь вовне, столь и внутри, предчувствие этой идеи, предчувствие назначения.

Учитывая, правда, что сам Кант о понятии возвышенного в соотнесённости его с понятием прекрасного писал следующее: «понятие возвышенного в природе значительно менее важно и богато выводами, чем понятие в ней прекрасного и что оно вообще свидетельствует совсем не о целесообразности в самой природе, а только о *возможном использовании созерцаний природы* для того, чтобы ощутить в нас самих совершенно независимую от природы целесообразность»³⁰⁸. Писал он так, исходя, видимо, из причины не *ощутить* целесообразность, а *углубить* знание природы (отсюда и важность формы и эстетической способности суждения). Кант так и высказывается: «Следовательно, самостоятельная красота природы действительно расширяет если не наше знание объектов природы, то во всяком случае наше *понятие о природе* — от понятия ее как простого механизма *до понятия ее как искусства*, что позволяет приступить к глубоким исследованиям возможности подобной формы»³⁰⁹. Это же подтверждают слова Канта о работе с объективной целесообразностью геометрических фигур.

³⁰⁷ Там же. С. 95

³⁰⁸ Там же. С. 84

³⁰⁹ Там же. С. 84

Так, он упоминает Платона, который – как пишет о нём Кант – будучи знатоком геометрии, «приходил в восторг от подобного исконного свойства вещей, для обнаружения которого можно обойтись, не обращаясь к опыту, и от способности души черпать *понимание* гармонии вещей из их *сверхчувственного принципа* (к этому присоединяются и свойства чисел, которыми душа играет в музыке). Этот восторг возносил его над эмпирическими понятиями к идеям, которые казались ему объяснимыми лишь при допущении их интеллектуальной общности с происхождением всех вещей»³¹⁰. Другими словами, Кант говорит о сверхчувственном принципе, находящемся как в способности нашей души, так и в «исконных свойствах вещей», тем самым указывая на путь интеллектуального (априорного) познания (с той, правда, оговоркой, что речь у него идёт скорее о свойствах именно математических предметов).

И что же находим у Платона?

Обнаружение назревших противоречий как противоречий единого. Или – что точнее выражало бы суть – *начало* движения философской мысли через преодоление мифологической иллюзии. Вместе с тем – находим *начало познания*. «Чтобы узнать, какова душа на самом деле, – говорится в «Государстве» Платона, – надо рассматривать её не в состоянии рабства, в котором она пребывает из-за общения с телом и разным иным злом, как наблюдаем мы это теперь, а такой, какой она бывает в своём чистом виде»³¹¹. Ибо, несмотря на то, что при наблюдении душа может показаться состоящей из многих начал, для того, чтобы увидеть подлинную природу души, необходимо обратить внимание на «стремление души к мудрости», а также «посмотреть, каких предметов она касается, каких общений она ищет, коль скоро она сродни божественному <...>»³¹², или, иначе – *справедливому*. Тем самым Платон завершает своё творение тем же, с чего оно и начиналось:

³¹⁰ Там же. С. 204

³¹¹ Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 443

³¹² Там же. С. 443

разговором о справедливости. С той только разницей, что в конечном итоге собеседники, пройдя через затруднение отношения между кажущимся и действительно имеющимся, приходят к *убеждению*, что душа «бессмертна и способна переносить любое зло и любое благо» и что они теперь всегда будут держаться «вышнего пути и всячески соблюдать справедливость вместе с разумностью»³¹³.

Ровно к тому же приходят собеседники платоновских «Законов». А именно: афинянин в последней книге утверждает, что «во-первых, душа старше всего, что получило в удел рождение; она бессмертна и правит всеми телами; во-вторых, как мы не раз говорили, пребывающий в звёздных телах ум – [это царь] всего существующего»³¹⁴. Только те, по мысли афинянина, кто усвоит всё это (в дополнение к гражданским добродетелям), сможет в конечном итоге быть «удовлетворительным правителем всего государства»³¹⁵. Усвоить же им необходимо не знание о бессмертии души и уме, но «заметить *их [знаний] общность с мусическими искусствам* и воспользоваться ими для нравственного усовершенствования в согласии с *законами* и чтобы быть в состоянии отдать себе *разумный отчёт* во всём том, что *разумно*»³¹⁶.

Вот тут и происходит созвучие. Созвучие между искусством, философией и политикой (точнее, разумно сотворённым законодательством) через разум. Или – что так же будет верным сказать - через сам закон. Только здесь это схождение всех моментов открывается со стороны познавательного процесса, со стороны метода. По какой причине? Поскольку – снова обращаясь к Канту и говоря его языком – душа в качестве способности обладает сверхчувственным принципом, находящимся в душе. Ещё не выходя из рассудочных определений, а потому и наталкиваясь на противоречие между свободой и необходимостью (как на сердцевинное

³¹³ Там же. С. 454

³¹⁴ Платон. Законы // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 511

³¹⁵ Там же. С. 511

³¹⁶ Там же. С. 511

противоречие его философии), Кант, говоря о сверхчувственном принципе, совершенно недаром ощущает свою связь с Платоном.

Понимая, что познание без этого принципа невозможно, Кант, если и не раскрывает его, то хотя бы постулирует его наличие как способности души. Этот принцип есть *закон*. А закон, о котором Кантом говорится в форме предчувствия, есть смешение «уважения к объекту с уважением к идее человечества в нас как субъекте»³¹⁷, что выражает принцип управления, объективный принцип, сферу признания друг друга, то есть *сферу права*. Право, разумеется, не выступает предметом кантовской «Критики способности суждения», но в качестве особого предмета рассмотрения имеется в других его работах.

Однако не имея возможности (для Канта) познать этот закон, находящийся сколь в нас, столь и во вне, философ и говорит о *форме природы*, о её *понятии как искусства*, то есть об углублении и расширении её познания, о расширении понятия о ней. Для Канта это расширение понятия происходит во многом благодаря рассудку, а именно: благодаря его способности сводить многое в единое, то есть систематизировать. Поэтому мыслитель и идёт через определение по форме. Точнее: он наталкивается на границу формы, и, вместе с тем, на границу своего философского метода. Однако о познании природы по форме по аналогии с искусством Кант, бесспорно, говорит.

Теперь обратимся к Платону. Если окинуть взглядом написанное древнегреческим мыслителем, то выясняется следующее: слова, которые произносит афинянин в платоновских «Законах» относительно общности знания и мусического искусства отнюдь не случайны. Поэтому стоит ещё раз повторить однажды уже процитированные слова афинянина: «А правильность подражания заключается, как мы сказали, в соблюдении

³¹⁷ Кант И. Критика способности суждения // Соч. в 8 т. Т. 5. – М., 1994. С. 96

величины и качества подлинника»³¹⁸. Затем афинянин произносит: «Но если бы мы знали, что нарисован или изваян человек, если бы художник уловил все его части и равным образом окраску и облик, то неизбежно тот, кто знает подлинник, будет готов судить, прекрасно ли это произведение, или же в нём есть какие-то недостатки с точки зрения красоты»³¹⁹. И что же отвечает афинянину Клиний? «Да, чужеземец, - говорит он, - потому что все мы, так сказать, знакомы с красотой живых существ»³²⁰. Афинянин в свою очередь подтверждает правоту слов своего собеседника. Итого: получается, что, только *имея знание*, можно *судить об изображённом* и об его исполнении. Другими словами, быть *законодателем* в этом вопросе.

Однако важно спросить: о *знании чего* идёт речь? И, отвечая на вопрос при обращении к тексту, можно сказать: о знании подлинника. И оно же – по сути – знание природы, а именно: знание её как образца, идеи или – что будет даже точнее – знание её *идеала*: «красоты живых существ».

Если обратиться к «Государству» Платона, то в нём находим объяснение причины худости поэзии: «он [подражательный поэт] внедряет в душу каждого человека в отдельности плохой государственный строй, потакая неразумному началу души, которое не различает, что больше, а что меньше, <...> создавая поэтому образы, очень далеко отстоящие от действительности»³²¹. Получается, что душа под воздействием поэзии не воспроизводит образы как должно (основательно), она отходит от меры («не различает, что больше, а что меньше»), а, следовательно, и *от познания*. А поскольку задача перед Платоном состояла в познании многообразия в единстве, постольку и в платоновское государство «поэзия принимается лишь постольку, поскольку это гимны богам и хвала добродетельным

³¹⁸ Платон. Законы // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 146

³¹⁹ Там же. С. 147

³²⁰ Там же. С. 147

³²¹ Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 435

людям»³²². Иначе – хвала тому, что *есть* (здесь небесполезно будет вспомнить ещё раз, что «Государство» начинается и заканчивается рассуждением о справедливости, которая и есть по-настоящему).

В связи с вышесказанным, есть смысл обратиться к Шеллингу и подчеркнуть у него момент *неразличимости*. Шеллинг идёт в своём исследовании через *потенции*, у него уже присутствует *сознание*, основанное на относительном единстве бытия и мышления, и говорится об утверждённости бога, об откровении бога, о сущности, о форме – то есть обо всём том, что уже в мысли Шеллинга обрело если не совершенное выражение, то всё же гораздо большую определённую и самостоятельность.

Однако, конкретизируя суть неразличимости, Шеллинг утверждает следующее: «Органическое произведение природы представляет в ещё не раздельном виде ту же неразличимость, которую произведение искусства изображает после разделения, но опять-таки как неразличимость»³²³. Таким образом происходит изображение движения. Причём движения в реальном и идеальном. Можно даже сказать так: это *изображение* движения категорий или *отображение* первообраза. «Как божество – первообраз – пишет философ – становится в отображении красотой, так и идеи разума, *созерцаемые* в отображении, становятся *красотой*». Таким образом, пытаясь объяснить творчество (то есть движение) Шеллинг утверждает: «<...> отношение разума к искусству совпадает с отношением бога к идеям. Божественное творчество *объективно выявляется* через искусство, ибо последнее коренится в том же *воплощении бесконечной идеальности в реальном*, на котором основано первое»³²⁴. По Шеллингу даже у идеи есть первоисточник – это *бог*. Бог - суть изначальность идеи. Искусство в свою очередь есть изображение этих идей *каковы они сами по себе*. Другими словами, «так как всякое конструирование есть *представление* вещей в абсолютном, то конструирование искусства есть по преимуществу

³²² Там же. С. 437

³²³ Шеллинг, Фридрих. Философия искусства. / М., «Мысль», 1966. С. 83

³²⁴ Там же. С. 85

представление его форм, как форм вещей, каковы они в абсолютном, и потому также и самого универсума как абсолютного произведения искусства, как он в вечной красоте построен в боге»³²⁵.

Что в итоге выходит? То, что Шеллинг конструирует и представляет универсум *в параллелизме*. Это конструирование у него выстраивается через особого рода танец с параллелизмом, в определённом смысле слова через поэтизирование (представление «универсума как абсолютного произведения искусства»³²⁶), или, говоря более научно, через рассудочное смыкание и размыкание в представлении. Подтверждение того, что «действие», производимое Шеллингом, совершается в кружении с представлением, в прибавление к вышесказанным причинам находится в его методе рассмотрения *по аналогии* (приведенные цитаты из текста вполне иллюстрируют это утверждение). И вторая причина – это Бог. Бог, присутствие которого и даёт Шеллингу возможность производить это смыкание и размыкание. Недаром поэтому мыслитель говорит, что «непосредственная первопричина всякого искусства есть бог»³²⁷. И это не просто единичная цитата, а тот тезис, или, выражаясь шеллинговскими словами, та лемма, к которой он, кружась, постоянно возвращается.

Итак, после Шеллинга необходимо вернуться к Платону. Однако теперь взять для рассмотрения диалог «Политик», ибо в нём проблема философии и искусства вбирает в себя проблематику *деятельности* – деятельности как *искусства управления*.

«Политик» хорош тем, что в нём Платоном раскрывается процесс познания политика *через искусство*. Тем самым он в себе сосредотачивает все те моменты, отношение между которыми и составляет часть предмета исследования. «Но после софиста, - произносит чужеземец, - нам

³²⁵ Там же. С. 86

³²⁶ Там же. С. 86

³²⁷ Там же. С. 85

необходимо, как кажется, рассмотреть политика»³²⁸, а поскольку *политик* относится к *знающим* людям, постольку *знания нужно различать*³²⁹. И здесь беседа участников диалога подходит к тому же пункту, к которому подходили и собеседники диалога «Государства» в первой книге. А именно: к определению искусства, цель которого, находясь вне него, тем самым находится в нём самом. Несмотря на то, что «ему не годится изыскивать пригодное за пределами себя самого», оно вместе с тем рассматривает «не то, что ему самому пригодно <...>, а то, что пригодно его предмету»³³⁰. И в диалоге «Политик» находим: в зависимости от того, предметом какого искусства является знание, оно и находит своё подразделение: «Значит, разделим все знания надвое и один [вид] назовём практическим, а другой – познавательным»³³¹. Или, наоборот: смотря по тому, каким знанием обладают искусства, таковое подразделение они и обретают.

Уже произведённое обращение к платоновским «Государству» и «Законам» показало, что мусическое искусство у Платона подражает. И оно либо подражает неразумной части в души, изгоняясь в таком случае из государства, либо восхваляет благородное, и тогда певцам, через которых изливается поэзия, дают хор. Однако в «Политике» этот самый «путь политика» уже в качестве предварительно обозначенной цели, «отыскать» которую намечены собеседники, есть сколь *цель*, столь и *процесс*. А что это в свою очередь предполагает? С одной стороны – то же, что в «Государстве» и в «Законах», то есть начало, которое как результат, как благо, обретается только через путь к нему: «<...> ему [царском искусству] ведомо *начало* и *развитие* важнейших дел в государстве, благоприятное и неблагоприятное для них время <...>»³³². С другой же стороны - в этом диалоге есть своя

³²⁸ Платон. Политик // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 12

³²⁹ Там же. С. 12

³³⁰ Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 111

³³¹ Платон. Политик // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 13

³³² Там же. С. 80

особенность, выраженная уже в самом названии диалога, предполагающим определение разумности через индивидуума (то есть через политика) - поэтому и образец здесь раскрывается в индивидуальном, единичном.

Есть, правда, и ещё кое-что, непосредственно касающееся искусства, философии и политики. Это «кое-что» – ярко выраженное говорение об искусстве не как о мусическом (то есть об одном из видов его, которые, впрочем, в диалоге также упоминается), но, главным образом, как *о виде деятельности*. В «Государстве» и в «Законах» об этом смысле искусства также говорится, но в «Политике», по причине выше обозначенных особенностей этого диалога, искусством определяется целостность, а, следовательно, и справедливость, и разумность и даже законность. «Если же обозначить одним именем способность того искусства, которое правит всеми прочими и печётся как о законах, так и вообще обо всех делах государства, правильно сплетая всё воедино, - произносит чужеземец у Платона, - то мы по справедливости назовём его политическим»³³³. Речь здесь идёт о *способности искусства*, но если вспоминать уже проговоренное выше, а именно: искусство по Платону определяется своей направленностью на предмет (или: способностью быть применимым к *вот этому*), то определение целостности в искусстве себя подтверждает. Иначе как понимать искусство политика, который правит, *«сплетая всё воедино»*?

Однако здесь встаёт вопрос: как быть с законом? Как в таком случае быть с ним, если исследование «Государства» и «Законов» Платона показало, что именно закон и есть то особенное начало, через которое организуется целое? В то время как в «Политике» философ о законе и законодательстве высказывается следующим образом: «Некоторым образом ясно, что законодательство – это часть царского искусства; однако прекраснее всего, когда сила не у законов, а в руках царственного мужа»³³⁴. И, казалось бы, что такое рассуждение расшатывает достигнутый в проведённом исследовании

³³³ Там же. С. 80

³³⁴ Там же. С. 63

результат, однако далее мысль, высказываемая устами собеседников, обретает большую определённую, и выясняется отнюдь не распадение платоновских работ по форме и содержанию на одно (что в «Государстве» и «Законах») и другое (в «Политике»). Выясняется не это, а следующее: мысль Платона жива. Она жива, а не схематична, не подвижна лишь упорным стремлением сведения всех форм жизни к закону (хотя такая интенция у мыслителя всё же имеется). «Ибо, – повторим здесь уже однажды приведенную цитату из «Лекций по истории философии» Гегеля, – греческая государственная жизнь – вот что составляет подлинное содержание «Государства» Платона»³³⁵. И ещё один аргумент: это присущая древнегреческому мыслителю (хотя и с имеющимися оговорками) реальность в рассмотрении предмета. «Своим изображением идей Платон раскрыл перед нами интеллектуальный мир – звучит в тех же гегелевских лекциях – но не находящийся по ту сторону действительности, на небе, в каком-то другом месте, а действительный мир»³³⁶.

Таким образом в результате деления выступает целое частей, потому что речь идёт не только об отношении. При этом все части, находясь в родовидовом отношении, находятся в нём в отношении именно что к *знанию*, которое в качестве результата движения обретает определённую *меры* (что подробно рассматривалось в главе «Проблема политики и этики как проблема обнаружения мысли в её моментах меры и сущности»). Недаром поэтому собеседники в «Политике» приходят к тому, что «царское правление есть некое знание»³³⁷.

Здесь необходимо сделать ещё один проясняющий шаг: шаг к тому, что «искусство, которое действительно является царским не должно само действовать, но должно *управлять* теми искусствами, которые

³³⁵ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Книга вторая. Издание второе, стереотипное. Публикуются по изданию: Гегель. Сочинения. Т. Х. Партийное издательство, 1932. С. 192

³³⁶ Там же. С. 138

³³⁷ Платон. Политик // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 60

предназначены для действия»³³⁸. Это тот вывод, в котором исследуемый предмет стал собой, отдав должное место всему тому, через отношение с чем он собой, собственно, собой и стал. Другими словами: искусство управлять – это также искусство. Однако предмет его – управление, то есть власть. Но это такого рода искусство, или – пускай это звучит противоречиво – это такой вид деятельности, который не действует по причине самовоспроизведения. По этой причине искусство правления «будет уже не подражание [правление подлинного политика], а сама наивысшая истина»³³⁹. Достижение этого результата может быть выражено как разумное искусство правления или *как наука*. Что же таким образом получается? Получается, исходя из результата приведённого исследования и с учётом всех несовершенств и неполноты нашей работы, *история о том, как возникало понятие науки философии*.

По словам Канта, «самостоятельная красота природы действительно расширяет если не наше знание объектов природы, то, во всяком случае, наше понятие о природе — от понятия ее как простого механизма до *понятия ее как искусства*»³⁴⁰. При этом в разделе «Критика телеологической способности суждения» его третьей критики мыслитель пишет: «Называть природу и ее способность действовать в органических продуктах аналогом искусства совершенно недостаточно; ибо в этом случае *вне ее мыслят художника* (разумное существо). Она же организует себя сама <...>. С большим основанием это неисследованное свойство природы можно было бы назвать *аналогом жизни* <...>»³⁴¹. При всей неоднозначности высказывания Канта об аналогии природы с искусством, то при оценке её с положительной стороны – это продвижение мысли вперёд, несмотря на всё несовершенство выражения. Далее находим продолжение кантовской мысли: «*Красоту природы*, поскольку она приписывается предметам лишь в связи с нашей рефлексией о внешнем их созерцании, т.е. *лишь о форме* их поверхности,

³³⁸ Там же. С. 80

³³⁹ Там же. С. 72

³⁴⁰ Кант И. Критика способности суждения // Соч. в 8 т. Т. 5. – М., 1994. С. 84

³⁴¹ Там же. С. 216

можно с полным правом называть *аналогом искусства*. Но *внутреннее совершенство природы*, которым обладают вещи, возможные только как *цели природы* и поэтому называемые органическими существами, мы не можем мыслить и объяснять по аналогии с какой-либо известной нам физической, т.е. естественной, способностью, более того, поскольку мы сами принадлежим природе в широком смысле, - *даже посредством точного соответствия искусству людей*³⁴².

Таким образом, что делает Кант? Ответ на поставленный вопрос звучит так: он по касательной говорит об *источнике жизни*, о том *законе*, который всё движет. Но это закон, преодолевающий механицизм, и – на что необходимо обратить внимание, не сосредотачиваясь особо на механицизме, ибо он уведёт рассуждение в проблематику нового времени, а она находится за рамками проводимого исследования – это начало, в котором уже содержится проведённая Платоном и Аристотелем работа. Ибо что выразил Платон в том же «Политике»? Что самодвижущееся начало, совершенное владение искусством, через которое власть – если вбирать здесь в рассуждение так же и политику – обретает свою истину. «Именно таким образом [посредством действия через искусство на благо, на предмет], а не иным мы дадим правильное определение власти врача, *как и всякой другой власти*»³⁴³ – совершенно справедливо говорится в платоновском «Политике». Это всё есть не что иное, как рассудительность об искусстве людей, которая ко времени Канта, будучи уже пройденной через историю философской мысли (а также через развитие науки) необходимо стремится к тому, чтобы стать частью (или моментом) чего-то более глубокого. Иначе говоря – стать *понятием*. Кант это замечательным образом интуитивно нащупывает. Таким образом, искусство, благодаря развитию мысли, постепенно становится собой. Недаром Гегель в дальнейшем в «Лекциях по эстетике» скажет, что

³⁴² Там же. С. 216

³⁴³ Платон. Политик // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 62

«произведение искусства не чисто чувственное, а *дух, проявляющийся в чувственном*»³⁴⁴. И это совершенно верно.

Так вот, возвращаясь к мысли Канта о цели природы, которую невозможно объяснить «даже посредством точного соответствия искусству людей»³⁴⁵, необходимо в связи с этим обратиться не только к Платону, но и к Аристотелю, и привести еще раз уже однажды звучавшую в работе цитату из «Политики» последнего, а именно: «Равным образом ясно, и из наблюдений тоже надо заключить, что и растения существуют ради живых существ, а животные – ради человека <...> Если верно то, что природа ничего не создаёт в незаконченном виде и напрасно, то следует признать, что она создаёт всё вышеупомянутое ради человека»³⁴⁶. Несколько выше в той же первой книге Аристотель пишет: «Отсюда [из рассмотрения селения и семьи. – В.Б.] следует, что всякое государство – продукт естественного возникновения, как и первичные общины: оно является завершением их, в завершении же сказывается природа»³⁴⁷. Таким образом, выступает необходимость, вбирающая в себя природу. Однако, вбирая в себя природу, она сама ещё обретает себя лишь в *организованном стремлении* (можно сказать, в актуализированной потенции): «Во всех людей природа вселила стремление к государственному общению, и первый, кто это общение организовал, оказал человечеству величайшее благо». Это организованное стремление есть целое, поэтому «во всём, что, будучи составлено из нескольких частей, непрерывно связанных одна с другой или разъединённых, составляет *единое целое*, сказывается *властвующее* начало и начало *подчинённое*. Это *общий закон природы*. Правда, и в предметах неодушевлённых, например в музыкальной гармонии, можно подметить некий принцип властвования <...>»³⁴⁸.

³⁴⁴ Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 2 т. Т. II. – 2-е изд., стер. – СПб.: Наука, 2007. С. 14

³⁴⁵ Кант И. Критика способности суждения // Соч. в 8 т. Т. 5. – М., 1994. С. 216

³⁴⁶ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 389

³⁴⁷ Там же. С. 378

³⁴⁸ Там же. С. 382

Что здесь выражено Аристотелем? У Платона в «Государстве» в устах собеседника звучит следующее: «Какие качества имеет предмет знания, таким становится и само знание. То же и со всеми прочими знаниями и искусствами»³⁴⁹. Не в том смысле знание *становится*, что теряет себя в свойствах предмета, но в том, что это свойство (или это качество) *его определяет*. И в смысле такой качественной определённости знание есть искусство. Или – как это выражено у Платона в рассмотрении предмета в рамках области врачевания: «это и заставляет назвать такое знание не просто знанием, но искусством врачевания – по его привходящему свойству»³⁵⁰. И оно же (знание, и искусство как определённости знания через направленность на предмет) выражено в справедливой организации частей души: «Поистине справедливость была у нас чем-то в таком роде <...> в смысле подлинно внутреннего воздействия на самого себя и на свои способности <...>, он [справедливый человек] прилаживает друг к другу три начала своей души совсем как три основных тона созвучия <...>, всё это он связует вместе и так из множественности достигает собственного единства, рассудительности и слаженности»³⁵¹. Имеют место здесь сколь деятельность, столь и руководство: «Во всём этом он считает и называет справедливой и прекрасной ту деятельность, которая способствует сохранению указанного состояния, а мудростью – умение руководить такой деятельностью»³⁵². Эта мысль звучит и в «Политике», где, несмотря на вывод о царском искусстве, которое «не должно само действовать, но должно управлять теми искусствами, которые предназначены для действия»³⁵³, это искусство правит прочими, «сплетая всё воедино»³⁵⁴. Другими словами – выступает единым многого, а потому и самовоспроизводящимся. У Аристотеля же присутствует

³⁴⁹ Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 232

³⁵⁰ Там же. С. 232

³⁵¹ Там же. С. 239

³⁵² Там же. С. 239

³⁵³ Платон. Политик // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 80

³⁵⁴ Там же. С. 80

осознание того, что единое, организующее многое, или знание (политически говоря – власть) есть единое целое, почему в нём и «сказывается властвующее начало и начало подчинённое»³⁵⁵. При исследовании искусства осознание этого момента крайне важно, ибо по этой причине совершенно закономерно предмет (равно как и искусство) у Стагирита «определяется совершаемым им действием и возможностью совершить это действие»³⁵⁶. И хотя в «Политике» у Платона определение осуществляется по отношению к становлению меры, однако выражена с ясностью и отчётливостью (в качестве уже имеющейся предпосылки) она именно у Аристотеля, ибо у него начинает осуществлять переход к определению более углублённого единства предмета. «Предел этот существует, как он существует и в остальных искусствах»³⁵⁷, – утверждает философ, а также «сама цель служит в данном случае для всякого искусства пределом»³⁵⁸. Далее, продолжая рассуждение об искусстве домохозяйства и искусстве наживать состояние, Аристотель высказывает важную вещь: «Вместе с тем ясно, что всякого рода богатство должно бы иметь свой предел, но в действительности, мы видим, происходит противоположное»³⁵⁹, причиной чего оказывается различный способ пользования предметом: «в одном случае цель – нечто иное, в другом – приумножение того же самого»³⁶⁰. А цель как иное – это по сути благо, мера, которая и обретает своё место в положении возможности и действительности, давая возможность выступить предмету того же искусства как *вот этому*. Или, как это выражено у Аристотеля в «Метафизике»: «форму никто не создаёт и не порождает, а создаётся *«вот это»*, т.е.

³⁵⁵ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 382

³⁵⁶ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. Там же. С. 379

³⁵⁷ Там же. С. 390

³⁵⁸ Там же. С. 392

³⁵⁹ Там же. С. 393

³⁶⁰ Там же. С. 393

возникает нечто, состоящее из формы и материи»³⁶¹, то есть, как в нашей работе уже говорилось не раз – сущность.

Отсюда уже становится возможным перейти к искусству поэтическому и искусству политическому в их нравственном объединении, с пониманием, во-первых, того, что поэтическое (мусическое) искусство и искусство вообще в древнегреческой мысли не совершенно тождественные вещи (что выявил разбор источников древнегреческой мысли), а, во-вторых, в отталкивании от мысли немецкой классической философии и, главным образом, от суждения Канта о недостаточности в познании принципа аналогии с искусством людей, которое стало толчком в обращении к Аристотелю, позволить искусству и политике занять своё место в духе.

4.2. О месте искусства и политики в человеческой жизни

Итак, что же такое *поэзия*? «Что же касается поэтического произведения искусства вообще, – говорит Гегель в «Лекциях по эстетике», – то нам остаётся только повторить прежнее требование: как и всякое другое создание свободной фантазии, произведение искусства должно быть развито и завершено в качестве органической целостности»³⁶². Далее Гегель раскрывает смысл высказанного: «То, что составляет основное, всеохватывающее содержание <...> должно быть прежде всего единым в самом себе»³⁶³. После этого им указывается причина, благодаря которой возможна связь всех моментов поэтического произведения искусства в единстве: «Содержание постигается не как абстрактное всеобщее, а как человеческие действия и чувства, как цель и страсть, принадлежащие определённым индивидам»³⁶⁴.

³⁶¹ Аристотель. Метафизика // Сочинения: В 4-х т. Т. 1 Ред. В. Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976. С. 327

³⁶² Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 2 т. Т. II. – 2-е изд., стер. – СПб.: Наука, 2007. С. 312

³⁶³ Там же. С. 312

³⁶⁴ Там же. С. 313

Этим многое высказано. Дальнейшее состоит только в *раскрытии*. Для этого обратимся к древнегреческим трагедиям – к самому чувству и страсти в их непосредственном выражении.

Прометей у Эсхила крайне страдает:

*Увы, я рыдаю об этой беде
И о бедах грядущих, - и где же предел
Моих бесконечных страданий?
Но что говорю я? Ведь я и сам
Предвидел всё грядущее, и нет
Нежданных бедствий для меня. Я должен
Свою судьбу переносить легко:
Нельзя преодолеть необходимость³⁶⁵.*

Что это? Заострённость между свободой и необходимостью. Осознание неизбежности иного результата, но, вместе с тем, совершение поступка, приведшего к этому результату:

*Но я ведь знал всё это.
Сознательно, не буду отрицать,
Я согрешил и, смертным помогая,
Готовил казнь для самого себя³⁶⁶.*

Здесь мы вновь обратимся у Гегелю: «Когда место *изначально поэтического представления* [вышеприведённый поэтический фрагмент – В.Б.] заступил уже прозаический рассудок, всякое новое пробуждение поэтического легко приобретает черты чего-то нарочитого, <...> и такая нарочитость <...> едва ли бывает когда-либо в состоянии перенестись в область прежней *непосредственно обретаемой истины*»³⁶⁷, и таким образом формируется привычка, а вместе с ней и проза. Однако Гегель говорит о поэтическом *отношении*, поэтическом *созерцании*, поэтическом *выражении* и поэтическом *представлении*, то есть, вообще говоря, даёт развёрнутую систему поэтического. И даже точнее – поэзии, в рассмотрение которой включается как поэтическое, так и прозаическое. Здесь снова необходимо

³⁶⁵ Античная литература. Греция. Антология. Ч. 1/ Сост. Н. А. Федоров, В. И. Мирошенкова. – М., Высш. шк., 1989. С. 226

³⁶⁶ Там же. С. 232

³⁶⁷ Там же. С. 336

выразиться более полно: он даёт не просто систему поэтического, но систему *идеала*, где поэзия есть лишь в конце изложения предмета (почему она и есть самое духовное и конкретное из всех видов искусства). «Ибо природа поэтического в целом *совпадает с понятием художественно-прекрасного и художественного произведения вообще*, – говорит философ, – поскольку поэтическая фантазия в своём творчестве не сужается со всех сторон и не распыляется в односторонних направлениях характером материала, в котором она предполагает воплотить себя <...>, но вообще *должна подчиниться лишь требованиям идеального и художественного изображения*»³⁶⁸.

Однако чтобы признать (подчеркнем: научно признать) поэзию как представление, как то, что разрешает противоречие истинного с реальностью в форме *самого реального явления*, необходимо выйти за пределы явления в *мышление*, отдавая поэзии при этом её подлинное место в истине. Чтобы обстоятельнее уразуметь смысл сказанного, необходимо чуть отступить назад – к Шеллингу, а заодно – и к разговору о свободе и необходимости. Отступить и посмотреть, как после искусства происходит мысль. Проблема состоит не только в том, чтобы проследить происхождение мысли, но и в том, чтобы сама поэзия (в особенности древнегреческая поэзия, древнегреческая трагедия, которая здесь главным образом рассматривается) при рассмотрении не подавлялась рефлексией, а раскрывалась посредством философии. Иначе говоря, чтобы поэзия не была лишь материалом или украшением. То же касается государства и политики, которые занимают *своё место* в рассмотрении. И, если говорить об отношениях, своё место как в отношении поэзии (или, более полно, искусства), так и в отношении философии и истины вообще, что необходимо осознавать во избежание грубого политизирования мысли Гегеля, как у Карла Поппера, назвавшего Гегеля идеологом: «Когда в 1815 г. реакционная партия вновь стала обретать свою власть в Пруссии, она почувствовала настоятельную потребность в

³⁶⁸ Там же. С. 306

соответствующей идеологии. Чтобы удовлетворить эту потребность, Гегель и был возведен в ранг официального прусского философа. Он выполнил свою задачу, возродив идеи первых великих врагов открытого общества – Гераклита, Платона и Аристотеля»³⁶⁹.

Итак, что пишет Шеллинг в своей «Философии искусства»? Вот, что им высказывается в разделе «Об Эсхиле, Софокле, Еврипиде»: *«Сущность подлинных трагедий Эсхила и Софокла всецело коренится в том более высоком нравственном уровне, который был свойствен духу в жизни их эпохи и города. <...> Страдания Прометея у Эсхила заключаются не во внешних муках, они гораздо глубже: во внутреннем чувстве несправедливости и притеснения»*³⁷⁰. И далее: «Его страдание проявляется не в виде покорности, - ибо не судьба, а тирания нового повелителя богов причиняет ему это страдание, - оно проявляется в упорстве, возмущении; *свобода здесь побеждает необходимость* именно потому, что Прометеем в его чувстве личного страдания всё же движет лишь общее возмущение против невыносимого владычества Юпитера»³⁷¹. Сразу необходимо отметить, что помимо ключевого вопроса о *свободе и необходимости*, мыслителем в высказывании о трагедии проводится параллель с политикой и государственным устройством, и это для Шеллинга в его «Философии искусства» очень свойственно. Так, например, в «Конструировании отдельных видов поэзии» Шеллинг пишет следующее: «Как высший расцвет *лирического искусства* греков падает на время возникновения *республиканского строя*, высшего расцвета общественной жизни, так и возникновение новой лирики в XIV столетии совпадает с эпохой общественных смут и общего распада республиканского союза и государств в Италии»³⁷². Стоит признать, что взаимосвязь между формой и содержанием

³⁶⁹ 7. Поппер Карл Раймунд. Открытое общество и его враги. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. Пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. — М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. С. 40

³⁷⁰ Шеллинг, Фридрих. Философия искусства. / М., «Мысль», 1966. С. 415

³⁷¹ Там же. С. 415-416

³⁷² Там же. С. 349

искусства и государственным строем действительно имеется. На это, в частности, обращал пристальное внимание наш филолог В.Н. Ярхо. О том же Эсхиле он пишет: «Его творческая деятельность приходится на первую половину V в., когда на земле Греции впервые рождалась демократическая форма государственной власти»³⁷³, а процесс общественных изменений Ярхо рассматривал со стороны отношений собственности и производства, что в качестве момента, присутствующего в процессе общественного развития, безусловно, есть истинное.

Теперь о том, что касается свободы и необходимости. На эту проблему у Шеллинга имеется особый взгляд: *«Необходимость и свобода относятся друг к другу как бессознательное и сознательное. Искусство поэтому основывается на тождестве сознательной и бессознательной деятельности. — пишет он в «Общей части философии искусства». — Совершенство произведения искусства, как такового, возрастает в той мере, в какой оно заключает в себе выраженным это тождество, или в соответствии с тем, насколько преднамеренность и необходимость в данном произведении искусства пребывают во взаимопроникновении»*³⁷⁴. Тонкость состоит в переходе от всеобщего к особенному. Так, Шеллинг пишет, что «Философия природы, например, есть потому, что *абсолютное* воплощается в *особенное* природы, и потому, что соответствующим образом есть *абсолютная* и *вечная идея* природы. Подобным же образом [обстоит дело с] философией истории и философией искусства»³⁷⁵. В этом месте немаловажным будет отметить суждение Шеллинга относительно рассмотрения трагедии Аристотелем. Так, в пункте о трагедии «Особенной части искусства» Шеллинг пишет: «Аристотель рассматривал как поэзию, так специально трагедию с точки зрения скорее рассудка, нежели разума»³⁷⁶. Далее он продолжает говорить о необходимости, тем самым выявляя более глубокий смысл того, что у

³⁷³ Ярхо В. Н. Трагедия / Древнегреческая литература: Собрание трудов. (Серия «Античное наследие».) — М.: Лабиринт, 2000. С. 31

³⁷⁴ Там же. С. 84

³⁷⁵ Там же. С. 66

³⁷⁶ Там же. С. 401

Аристотеля высказано только с точки зрения рассудка: «Итак, нужно, чтобы вина сама в свою очередь была *необходимостью* и совершалась не в результате ошибки, как говорит Аристотель, но по воле судьбы, неизбежности рока или мести богов. Такова вина Эдипа»³⁷⁷.

Почему же Аристотель указывал только на ошибку? Вот первый возникающий в этом месте исследования вопрос. Второй же вопрос касается софокловского «Эдипа» и творчества Софокла и древнегреческой трагедии в целом. Что касается самого Эдипа как главного действующего лица софокловской трагедии, то о нём Шеллинг высказывается так: «Рок предопределяет человека к виновности и преступлению; человек этот подобно Эдипу может вступить в борьбу против рока, чтобы избежать вины, и всё же терпит страшное наказание за преступление, которое было делом судьбы»³⁷⁸. Таким образом, философ в обращении к конкретному материалу выявляет всё ту же проблематику: проблематику свободы и необходимости, проблематику острого противоречия и – проблему красоты и нравственности (поскольку речь идёт об искусстве, проблему красоты и нравственности необходимо иметь в виду). Шеллинг воспроизводит вопрос относительно сути этого самого противоречия древнегреческой трагедии и отвечает следующим образом: «Не кричащее ли это противоречие и почему греки всё же достигли такой красоты в своих трагедиях? <...> Доказано, что *действительная борьба между свободой и необходимостью* может иметь место лишь в приведённом случае, когда виновный становится преступником благодаря судьбе»³⁷⁹. Почему именно в борьбе между свободой и необходимостью заключается суть противоречия? Потому что таким образом обнаруживается свобода: «Пусть виновный всего лишь подчинился всесильной судьбе, всё же наказание было необходимо, чтобы показать *триумф свободы*. <...> Герой должен был биться против рока, иначе вообще

³⁷⁷ Там же. С. 402

³⁷⁸ Там же. С. 403

³⁷⁹ Там же. С. 403

не было бы борьбы, не было бы *обнаружения свободы*»³⁸⁰. Таким образом, Шеллинг обнаруживает *свободу* там, где Аристотель видел *перелом* в действии, производящий сострадание и страх, узнавание и страсть, мысль и речь, то есть всё то, что делает трагедию более или менее хорошей, в большей или меньшей степени правильной, способной вызвать сострадание или страх, то есть там, где Аристотелем видел *непосредственное переживание*. Действительно, у Аристотеля находим: «Итак, с точки зрения искусства, лучшая трагедия – это [трагедия] именно такого склада [простого, где перелом происходит по ошибке]. Поэтому ошибаются те, - продолжает Стагирит, - кто винит Еврипида за то, что он так делает в своих трагедиях и многие трагедии имеют у него худший конец. Это, как сказано, правильно; а лучшее тому доказательство – в том, что на сценах и в состязаниях именно такие трагедии кажутся трагичнейшими»³⁸¹.

Итак, ранее был поставлен вопрос о сути творчества Софокла и смысле его «Эдипа», ответ на который был дан словами Шеллинга о борьбе между свободой и необходимостью; главный же результат этого ответа – *свобода*. Иначе выражаясь, это – шаг от поэзии к философии. Теперь поставим также вопрос и о творчестве Еврипида. Аристотель говорит о трагичности Еврипида, о том, что худший конец у него – это хорошо, ибо – повторимся – трагично. Однако у Шеллинга акцент другой. Необходимо не просто констатировать это как факт, а понять, почему он другой. Немецкий философ ставит Софокла и Эсхила не только не ниже Еврипида, но видит в них большую цельность. При сравнении Эсхила с Софоклом мыслитель видит в Софокле больше божественно-одухотворённой красоты. «Таким образом, можно вообще утверждать, что Эврипид высоко стоит преимущественно лишь в изображении страсти, а не суровой, но спокойной красоты, свойственной Эсхилу, и связанной с добром, божественно одухотворённой

³⁸⁰ Там же. С. 403

³⁸¹ Аристотель. Поэтика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 659

красоты, которая свойственна Софоклу»³⁸². Однако, не давая грубых оценочных суждений и даже справедливо ссылаясь на Аристотеля при характеристике растроганности, вызываемой трагедиями и признании за Еврепидом умения «производить сильнейшее впечатление на зрителей»³⁸³, Шеллинг всё же признаёт следующее: «Эврипиду не столько хочется вызвать высокую растроганность наподобие Софокла, сколько растроганность физическую, связанную с состраданием. Поэтому там, где он преследует эту цель, он нередко даёт трогательнейшие картины и образы, которые всё же *не могут искупить недостатков целого*, ибо в основном ему *недостаёт нравственной и поэтической чистоты*»³⁸⁴. В «Общей части философии искусства» Шеллинг так и пишет: «Красота и истина сами по себе, или согласно идее, едины. – И поясняет далее – Ведь согласно идее, *истина*, как и *красота*, есть *тождество* субъективного и объективного; только истина созерцается субъективно, или в качестве первообраза, а красота – в отображении, или объективно»³⁸⁵. Но далее, в примечании, он делает ещё более интересное пояснение: «<...> По той же причине добро, которое не есть красота, не есть также и абсолютное добро, и обратно: ведь добро в своей абсолютности становится красотой, например, в любой душе, нравственность которой не зиждется на борьбе свободы и необходимости, но выражает абсолютную гармонию и примирение»³⁸⁶.

Таким образом, образуется ответ на вопрос о различных акцентах у Аристотеля и у Шеллинга во взгляде на трагедию: дело оказывается не просто в различии (или даже в разности между одним и другим), но в движении Шеллинга от морали к нравственности, в движении его мысли к подлинному завершению в философии, в то время как у Аристотеля важна ещё лишь мера. Но, вместе с тем, у Аристотеля еврипидово творчество своей страстностью становится катализатором к разрушению непосредственной

³⁸² Шеллинг, Фридрих. Философия искусства. / М., «Мысль», 1966. С. 417

³⁸³ Там же. С. 417

³⁸⁴ Там же. С. 416

³⁸⁵ Там же. С. 84

³⁸⁶ Там же. С. 84

греческой нравственности (если рассматривать происходящее со стороны отношений между искусством и нравственностью).

И действительно, страсть у Еврипида разрушает нравственную целостность, разрушает брак. Она безумна, и муки противоречия между страстью и разумом (точнее, рассудком) кричат устами Федры в «Ипполите»:

*Несчастливая! Что я? Что сделала я?
Где разум? Где стыд мой? Увы мне! Проклятье!
Злой демон меня порази... Вне себя я
Была... бесновалась... Увы мне! Увы!*³⁸⁷

Однако и у самого Шеллинга противоречие свободы и необходимости разрешается ещё лишь в *сливании, соитии, взаимопроникновении* и *образе*, поэтому на самом деле и не совсем разрешается. Так и в отношении Софокла при сравнении его с Эсхилом Шеллинг пишет: «у Софокла моральная доброта *сливается* с красотой и благодаря этому создается высший *образ божественности*»³⁸⁸, но это ещё не философия, но искусство и религия.

Теперь осталось сказать о политике. Для этого сначала процитируем Аристотеля, который в своей «Поэтике» пишет так: «Кроме того, правильность в поэзии и в политике, в поэзии и любом другом искусстве — вещи разные»³⁸⁹. Затем спросим: несмотря на *различие* в правильности, является ли *воспитание тем связующим звеном*, которое объединяет поэзию/искусство и политику? Почему именно этот вопрос оказывается первостепенным, а не вопрос о месте политики, как ставился чуть выше вопрос о месте поэзии? Потому что, во-первых, ответ на него уже частично

³⁸⁷ Античная литература. Греция. Антология. Ч. 1/ Сост. Н. А. Федоров, В. И. Мирошенкова. — М., Высш. шк., 1989. С. 423. Важно заметить, что Федра погибла не только по причине страсти, но и по доверию к кормилице, которая раскрыла её тайну. Скорее даже эти два момента оказываются переплетены, поскольку и доверие Федры произошло от того, что в состоянии тайны своего греха («Мой грех — тебя касаться он не может» [Там же. С. 427]), она всё-таки не удерживается и тайну свою раскрывает. Это в свою очередь тянет за собой то следствие, что раскрытие этого нехристианского «греха» было неизбежным, поскольку мера на то и мера, что удерживание себя в ней не есть удерживание в подлинной духовной вечности, ибо мера ещё природна, хоть и достижение её потребовало от древнегреческой мысли колоссальных усилий.

³⁸⁸ Шеллинг, Фридрих. Философия искусства. / М., «Мысль», 1966. С. 417

³⁸⁹ Аристотель. Поэтика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. — М.: Мысль, 1984. С. 676

получен (то есть искусство превосходит государственную жизнь в том смысле, что следует за ней по понятию). А, во-вторых, выразимся так:

Конечно, можно было бы двигаться в *параллелизме*, выявляя, подобно Шеллингу, закономерности между тем или иным государственным устройством и искусством; посмотреть, как происходит расцвет древнегреческой трагедии в зависимости от расцвета демократии (подобно тому, как расцвела лирика Нового времени при республике). Но лучшим всё-таки во избежание дурного дуализма и с учётом целого всей проведённой работы будет сказать о воспитании. Ещё раз: почему? Потому что воспитание, повторимся, *выводит к смыслу*, воспитание *сопряжено с методом* и вместе с тем воспитание не только указывает путь, но *оно и есть сам путь*, можно даже сказать – *история* (что в древнегреческой мысли в качестве истории явным образом, разумеется, не выступает).

Поэтому для более обстоятельного ответа на вопрос обратимся к мыслителю древнегреческому – к Платону, и к представителю немецкой классической философии – к Фихте. Платон в «Государстве» совершенно справедливо пишет: «Что великое может случиться за короткое время? Ведь в сравнении с вечностью этот промежуток от нашего детства до старости очень краток. – И даже совсем ничтожен. – Так что же? Думаешь ли ты, что бессмертному существу нужно заботиться лишь об этом небольшом промежутке, а не о вечности? – Я-то, конечно, думаю, что о вечности»³⁹⁰. И относительно политика справедливо то же, поскольку политик заботится о разумном, а не потакает природным стремлениям (неразумным, чрезмерным склонностям). «Тем не менее, надо сказать, что, если подражательная поэзия, направленная лишь на то, чтобы доставлять удовольствие, сможет привести хоть какой-нибудь довод в пользу того, что она уместна в благоустроенном государстве, мы с радостью примем её»³⁹¹ – процитируем уже однажды упомянутое место в «Государстве» Платона. Политик, собственно, заботится

³⁹⁰ Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1970. С. 439

³⁹¹ Там же. С. 438

о воспитании – это первое. Второе – он и сам является воспитанным через метод, через философию (если вспомнить разговор о свете блага, и о благе и власти, где одно без другого не мыслимо). Что же касается поэзии и её исключения из государства, если того требует разумность, то здесь истинное состоит не в суровом обращении с поэзией, но в стремлении к *благу*. Оправдывает ли здесь сами средства – это уже другой вопрос. Но учитывая, что всё-таки в основе воспитания лежит и *становится* благо (или – понятие, что у Платона, опять же, явно не выступает), и это понятие в форме блага и есть путь, и есть *развитие*, то с точки зрения философии это даже верно. Однако с точки зрения политики как таковой – нет. Однако тоталитаристом по примеру Поппера Платона назвать никак нельзя, поскольку в основе у него – повторимся – не идеологема (говоря на современный лад), а идея, что крайне важно понимать. И потому общество Платона при всём его замыкании никак не может быть *тотально* замкнутым.

Так, переходя теперь к Фихте, обратим внимание на следующее: «Личность должна быть приносима в жертву *идее*; – прекрасно говорит мыслитель в «Основных чертах современной эпохи», – та жизнь, которая осуществляет это, есть единственно истинная и справедливая жизнь, и, следовательно, с точки зрения истины и подлинной действительности, индивидуум вовсе не существует, ибо не должен иметь никакого значения и должен погибнуть, и, напротив, существует единственно род, ибо последний должен быть рассматриваем, как единственно существующий»³⁹². Фихте последовательно разворачивает перед слушателями свою мысль с учётом, во-первых, осознания им самим этого момента, с учётом переживания им в полном смысле слова процесса рождения (что отражено в «Назначении человека»). Во-вторых, Фихте при всём своём желании «насадить разум» не может (да и не смог бы) его «насадить». Однако то, что он смог, исходя из своего метода, сделать, а именно – дать философское понятие истории, он

³⁹² Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Сочинения в двух томах. Т. II. / Сост. и примечания Владимира Волжского. — СПб.: Мифрил, 1993. С. 394

миру дал., Отмечая правоту Фихте в том, что «национальное воспитание является разумным искусством, которое может выполнить свою задачу только на основании философии как науки»³⁹³, А. Н. Муравьёв указывает на причины, по которым план национального воспитания, предложенный Фихте, не был реализован. Одна из этих причин есть несовершенство фихтевского наукоучения. «Несмотря на титанические усилия Фихте, – пишет Муравьёв, – оно ещё не могло стать системой философской науки и благодаря этому выступить основанием системы национального образования и воспитания».³⁹⁴

Фихте – если внимательно посмотреть в том числе и на приведённую цитату, говорит именно об идее, а не об идеологии. И это не просто разница в словах, но важный пункт, говорящий о Фихте как о мыслителе. Как настоящий мыслитель он совершенно по-философски высказывается в «Замкнутом торговом государстве» о теоретической и практической политике: «Практические политики во все времена признавали за теоретическими политиками право предлагать свои соображения о государственном устройстве и управлении. Однако они не обращали на эти указания должного внимания и не считали серьёзными ссылки последних на платоновские республики с их утопическим устройством»³⁹⁵. Это есть не заблуждение, но непонимание сути политики, того, что она такое. Фихте же это понимание даёт. Каким образом? Он определяет предмет политики: «Общие положения устанавливаются теорией государственного права – пишет мыслитель. – Дальнейшее же определение, по-моему, происходит в той науке, которую я называю политикой и определяю ниже. Я отношу и её к области спекулятивного философа как такового. Ведь не подлежит сомнению, что практический политик может быть одновременно и спекулятивным философом, а может быть, будет иметь место и обратное

³⁹³ Муравьёв А. Н. Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры. – СПб.: Наука, 2015. С. 180

³⁹⁴ Там же. С. 180

³⁹⁵ Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство // Сочинения в двух томах. Т. II. / Сост. и примечания Владимира Волжского. — СПб.: Мифрил, 1993. С. 229

отношение»³⁹⁶. Другими словами, Фихте, во-первых, отвечает на аргумент об абстрактности теории, если речь идёт – а у Фихте она именно так и идёт – о политике, которая есть «действительно *наука*, а не простая практика»; а, во-вторых, об отношении политика и спекулятивного философа. Фихте говорит, что это отношение *может быть*. Однако, если такового отношения не будет, то можно смело ставить вопрос: будет ли политика не сопряжённая со спекулятивным мышлением, т.е. с философией, политикой, а не простым политиканством? А это в свою очередь есть вопрос, поставленный ещё Платоном; вопрос, который у Фихте звучит вновь. Что же касается искусства, то и здесь Фихте созвучен с Платоном, однако содержательно (и теоретически и практически) он даёт в этом отношении больше: «Первый, ранее всего появившийся в человечестве в настоящее время наиболее распространённый вид этого истечения первичной деятельности есть её истечение в материю вне нас, производимое собственной вашей материальной силой; этот вид истечения идеи составляет *изящное искусство*»³⁹⁷.

Итак, почему же этот шаг является шагом вперёд? Ответить можно следующим образом: Фихте созвучен с Платоном в творчестве, в *созерцании*. Только у Фихте – и в этом, собственно, различие – созерцание выступает как момент, и дело-действие Фихте разворачивается не в созерцании (или – представлении) в его непосредственном противопоставлении блага и бытия, а в заострении противоречия между тем, что в нас, и тем, что вне нас. Иначе – совершается феноменологический шаг. Шаг, возникший в результате глубокой работы с сознанием и самосознанием; только в результате работы, основательно начавшейся уже с Канта, а у Платона присутствовавшей в виде погружения в идею (благо) бытия.

³⁹⁶ Там же. С. 230

³⁹⁷ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Сочинения в двух томах. Т. II. / Сост. и примечания Владимира Волжского. — СПб.: Мифрил, 1993. С. 416

Заключение

Главным результатом работы, на взгляд ее автора, можно считать раскрытие темы исследования.

Для философского исследования государства как средоточия человеческой жизни необходимо наличие развитого и, так сказать, вразумлённого рассудка. В связи с этим древнюю греческую философию на пике ее развития у Платона и Аристотеля можно определить как философию мысли, созерцающей единую и вечную истину всего сущего в представлении (результат, созревший не в последнюю очередь именно благодаря вразумлению). Шаг от мифологии к философии, от многобожия к триединому богу есть существенный шаг вперёд, помогающий стать мере, а затем и сущности политических отношений. Ход человечества от платоновской идеи блага и аристотелевской экспликации реальности этой идеи к мировой истории обусловлен историческим развитием философской мысли, её пониманием самой себя. В этом пункте *логика* и *история* впервые соединяются. Если у древних греков ещё нет истории, а есть только непосредственное изложение событий, как у Фукидида, то это ещё не говорит об отсутствии у них предпосылок для рождения истории.

Однако утверждать, что у знающего себя духа и, стало быть, у христианства есть предпосылка, парадоксально. Имеет ли безусловное предпосылку? В этот вопрос в конечном итоге упирается проведённое исследование. Но оно упирается в этот вопрос лишь отчасти, потому что в нём совершается обращение к немецкой классической философии, вслед за Платоном и Аристотелем уяснившей себе *феноменологическую предпосылку* логической философии.

Проблема формирования государства и злободневные вопросы политической обстановки приобретают в этом контексте большую ясность. Почему? Потому что все затронутые в работе противоречия, с которыми сталкивались Платон и Аристотель, раскрывают *субстанциальность*

государственной жизни древних греков. Государство и законодательство на почве древней Эллады не выходят из форм партикулярности, множественности, потому что речь здесь идёт о полисном государственном устройстве и полисном законодательстве. «Если престарелый законодатель пропустит какие-то мелкие узаконения и это легко заметить, пусть то восполнит молодой законодатель»³⁹⁸, – советует Платон. Совет в такой форме может быть дан только в том случае, если политический мир ещё находится в состоянии *родства* (недаром родовидовые отношения столь существенны как для Платона, так и для Аристотеля). Только в том случае, если политический мир есть семья, в которой происходят раздоры, он, несмотря на междоусобия, жаждет не войны, но *мира*. Платоновскому совету потенциально есть место и в современности, правда, при условии становления политики *наукой*, что требует выполнения первоначально указанного условия – вразумления рассудка.

Это условие недостижимо без ясности умознания, достигнутого благодаря научной форме, которую предмет данного исследования получил у Аристотеля. Оказалось, что этика необходима по той простой причине, что вечность, которая есть предмет умознания, не есть только созерцание идеи. Его недостаточно хотя бы по причине становления, что уразумел уже Платон. Аристотель совершает в некотором смысле «финальный» шаг: им актуализируется наличие *бога, обладающего удовольствием*, то есть единством трёх моментов, благодаря чему не до конца преодолённое Платоном противоречие между телом и душой, бытием и идеей у Аристотеля преодолевается, а вместе с тем вопрос государственного управления становится у него гораздо более научно оформленным и определённым. Предмет у Аристотеля уже *обладает* своей определённой. Это значит, что власть сходит с острия

³⁹⁸ Платон. Законы // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 496

становления и законно становится предметом научного рассмотрения в философской системе, становится у Аристотеля «Политикой». В свою очередь, это говорит о *реальности политики как науки*.

На этой базе исследованием открывается путь свободы, проходящий через поэтическое созерцание. Для того, чтобы действительно явить этот путь, понадобилось заняться определением и обнаружить все искусства, сплетающиеся в единое целое. Понадобилось обнаружить и предел древнегреческих искусств, вообще говоря, понять, что они ограничены в силу особенности начала, из которого они все происходят. Что же касается поэтического искусства, то выяснилось, что оно обладает своею, присущей лишь ему особенностью. Этим объясняется столь особое отношение к поэтам, присущее Платону, на грани их исключения из единого, а также – особенность формы диалогов философа. Эта особенность в дальнейшем, у Аристотеля, становится не столь резко выступающей, поскольку включается в целое *системы*, что является крайне важным шагом, совершённым им в развитии предмета философии. Как показало изучение «Поэтики» Аристотеля, им было достигнуто единственно возможное по глубине включение поэзии в мысль: включение с точки зрения *рассудка*, если использовать характеристику, данную взгляду Аристотеля на поэзию Шеллингом. Поскольку это есть ещё лишь точка зрения непосредственной разумности, постольку в рассуждениях Стагирита о столь сильном воздействии страстных трагедий Еврипида угадывается потенция к развитию и потому неизбежному разложению непосредственного целого.

В немецкой классической философии проблема искусства стоит уже в куда более резкой форме, потому что для рефлексии, которой в новое время оказывается проникнута поэзия, рассудочная точка зрения оказывается недостаточной. Выступает необходимость подлинно *разумной системы*, включающей в себя созерцание как момент. Ровно то же относится и к политике. Недостаточным оказывается субстанциальное государство Платона и Аристотеля. Необходимым становится, напротив,

преодоление принципа механицизма в отношении государственного устройства. Задачей современности поэтому является, во-первых, усвоить достижения исторического развития философии. Во-вторых, усвоив эти, достижения, двинуть науку в её развитии дальше.

Усвоение достижений новой и новейшей философии выступает для автора данной магистерской диссертации перспективной исследовательской задачей.

Библиографический список

Первоисточники:

1. Античная литература. Греция. Антология. Ч. 1/ Сост. Н. А. Федоров, В. И. Мирошенкова. – М., Высш. шк., 1989.
2. Аристотель. Метафизика // Сочинения: В 4-х т. Т. 1 Ред. В. Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976.
3. Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984.
4. Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984.
5. Аристотель. Поэтика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984.
6. Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф, Лосева. М., «Мысль», 1970.
7. Платон. Законы // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007.
8. Платон. Политик // Сочинения в четырёх томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007.
9. Платон. Филеб // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. Статья А. Ф, Лосева. М., Мысль», 1970.
- Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Книга вторая. Издание второе, стереотипное. Публикуются по изданию: Гегель. Сочинения. Т. X. Партийное издательство, 1932.
10. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Книга третья. Издание второе, стереотипное. Публикуются по изданию: Гегель. Сочинения. Т. XI. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935.
11. Гегель Г. В. Ф. Сочинения Т.VIII. Философия истории. Москва, Ленинград: Государственное социально-экономическое издательство (Соцэкгиз), 1935.
12. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 2 т. Т. I. – 2-е изд., стер. – СПб.: Наука, 2007.
13. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 2 т. Т. II. – 2-е изд., стер. – СПб.: Наука, 2007.

14. Кант И. Критика способности суждения // Соч. в 8 т. Т. 5. – М., 1994.
15. Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство // Сочинения в двух томах. Т. II. / Сост. и примечания Владимира Волжского. — СПб.: Мифрил, 1993.
16. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Сочинения в двух томах. Т. II. / Сост. и примечания Владимира Волжского. — СПб.: Мифрил, 1993.
17. Шеллинг Ф. Философия искусства. / М., «Мысль», 1966.

Современные исследования:

1. Доватур А.И. Феогнид и его время. — Л.: "Наука", 1989.
2. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Том 1. Перевод с немецкого А. И. Любжина М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001.
3. Линьков Е. С. Лекции разных лет. Т.1. СПб.: ГРАНТ ПРЕСС, 2012.
4. Макаров В. В. Развитие понятия свободы в философской традиции / В. В. Макаров; под ред. Ю. И. Ефимова. – СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2008.
5. Машевский А. Г. В поисках реальности. – СПб.: ООО «Издательско-полиграфическая компания «КОСТА», 2008.
6. Муравьев А. Н. Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры. – СПб.: Наука, 2015.
7. Поппер Карл Раймунд. Открытое общество и его враги. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. Пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. — М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.
8. Рансьер Ж. На краю политического / Пер. с франц. Б. М. Скуратова. – М.: Праксис, 2006.
9. Фуко М. История безумия в классическую эпоху – СПб.: Университетская книга. 1997.
10. М. Фуко. Ницше, генеалогия и история // Философия эпохи постмодерна: Сборник переводов и рефератов. – Мн.: Изд. ООО «Красико-принт», 1996.
11. Ярхо В. Н. Трагедия / Древнегреческая литература: Собрание трудов. (Серия «Античное наследие».) — М.: Лабиринт, 2000.